KUR'AN YORUMLARININ HERMENÖTİK BAĞLAMI

YASİN AKTAY

Selçuk Üniversitesi Sosyoloji Bölümü Öğretim Üyesi

İslâmî Araştırmalar Dergisi, Cilt 9, Sayı 1-4, 1996

Giriş: İslâm'da Yorumun İkili Temâyülü: Fıkıh ve Tefsir

Kur'an'ı anlamak veya doğru bir yorumunu yapmak, vahyin kesildiği andan itibaren müslümanların hayatla bağlarını Kur'an'la kurma yönündeki çabalarını belirleyen temel bir kaygı olmuştur. İslâm Allah'a teslim olmanın adı olmuştur. Ancak Allah'a teslim olmak her zaman Allah'ın insandan ne istediğini iyi anlamayı gerektiren bir şey olmuştur. Allah'ın insandan gerçekten ne istediği, sufi veya felsefî patikalar istisnasıyla, umumiyetle Allah'ın insana vahyetmiş olduğu metinlerdeki sözlerden muradın ne olduğunu anlama yolunu izlemiştir. Bu şekilde İslâm bilgi ve düşünce tarihini belirleyen temel sorunu Allah'ın insanı hidayete ulaştırmak üzere gönderdiği kitaptaki sözlerden muradının ne olduğunun araştırılması sorunu olarak indirgeyebiliriz. Bu indirgemenin kapsamına doğrudan doğruya tefsir etkinliği ve pratiğinin yanısıra, bir ölçüde hadis ama daha ziyade fıkıh disiplininin oluşumunu sokabiliriz.

Tefsir etkinliği doğrudan doğruya Allah'ın bize hitabında kapalı olma ihtimali bulunan sözleri açarak Allah'ın ne kastettiğini anlamaya ve açmaya çalışan bir noktadan başlamıştır. Kuşkusuz tefsir etkinliğinin bir bilgi alanını düzenleyip, örgütleme, o alanda bilinebilir ve anlaşılabilir şeyleri belirleyerek bir disiplin altına sokma niteliği bu ilk belirleyici kaygıdan sonra gelişmiştir. Gerçi

bu aşamadan itibaren vahy metniyle tefsirci arasındaki ilişkinin Allah'tan söz dinleyen birinin ilişkisinden uzaklaştığı bir gerçektir. Çünkü sözkonusu olan artık çerçevesi nesnelci saiklerle çizilmiş bir alanda bilişsel bir disiplin etkinliği olmuştur. Oysa nesnelci bir disiplin etkinliği gitgide Kur'an'la, muhtemelen Kur'an'ın istediği bir ilişki türünü aşan, daha ziyade teknolojik bir tutumun gelişmesine yol açmıştır. Ancak, Kur'an'ı anlama çalışmalarının nesnelci bir irade tarafından belirlenmeye başlamasının her zaman teknik bir istemi olduğunu söylemek işin kolayına kaçmak olur. Kuşkusuz nesnelci iradenin kendisine biraz daha anlamacı bir tarzda yaklaşıldığında altında bir mutlaklık insiyakının, bir "buharlaşmakta olan" hakikati, yozlaşan değerleri koruma insiyakının da yattığı görülebilir. Ancak şimdilik, tefsir disiplininin Kur'an'ın yorumcu tarihine katkısı üzerine yaptığımız değinide açtığımız bu parantezi başka yerlerde sürdürmek üzere (Aktay, 1996) kapatıyoruz.

'Allah'ın insana seslenişinden ne murad ettiği' açısından bakıldığında fıkıh etkinliği tefsir etkinliğinden çok daha verimli sonuçlar vermektedir. Çünkü fıkıh, Kur'an'a kulak vermenin en uygun ortamından kaynaklanıp şekillenir: doğrudan hayatın içinden, müslümanca temel kabullerin ve amaç ve ideallerin hakim olduğu hayatın içinden. İslâm'ın temel akîdelerini kabullenmiş bir insanın veya insan topluluğunun (ki, olası herhangi bir İslâm topluluğunun en temel kabullerinden biri Kur'an'ın hayatın kurucu ilkelerini içeriyor olduğudur), Allah'ın verili şartlarda insandan neler beklediği sorusuna verilen cevap, fıkhın en temel çerçevelerini oluşturur. Bu açıdan bakıldığında fıkıh, hayatın canlı ve dalgalı boyutlarına karşılık gelen ictihad ve onun teknikleri olan kıyas, istihsan, istislah, icma gibi imkanları,

onun, herhangi bir dönem için dondurulabilecek ve noktası konulabilecek bir çerçevesini oluşturmaktan ziyade, yaşayan bir İslâm toplumunun belli önkabullerle birlikte, belli amaçlara doğru yürürken hayatla olan canlı münasebetlerinin adı olmaktadır.

Burada fıkıh ile tefsir etkinliklerine yaptığımız değinilerle tüketici bir çerçeve çizmiş olmaktan kaçınmayı sağlayacak bir uyarı yapmayı gerekli görüyorum. Bu nedenle bir disiplin olarak tefsir ile bir fıkıh etkinliğinde de bulunan 'dinleyip, öğüt alma' anlamındaki tefsir çabası arasında bir ayırım yapmak gerekiyor. Kuşkusuz ayırdedici unsur her iki durumda da verili metinler üzerinde nesnel mesafeler takınmayı mümkün kılan; metinle yorumcuyu iki ayrı zamana aitmiş gibi gören; metinlerin bir sesleniş içinde olduğu gerçeğini gözardı eden Kartezyen Öznenin ortaya çıkmasıdır. Buna karşılık metinle ilişkisi doğrudan kendisine seslenen bir hitabı dinleyip içselleştiren ve onu nesnel ameliyelere konu etmeden ondan "bir şeyler alan" müminin, tefsir ve fıkıhın disiplinleştiği, analitik ve filolojik işlemlerin hakim olduğu oranda sahneden çekilişi sözkonusu olmaktadır.

Fıkıhın bu boyutu üzerinde sıkça durulmaktadır.[1] Bu vesileyle Kur'an'ın başat vurgularına en uygun yorum şeklinin fıkıh olduğu vurgulanırken de, fıkıh, çoğu kez Kur'an'ın durağan ve tarihüstü

[1] Burada Mehmet Paçacı'nın son zamanlarda yayınlanan bir makalesini anmak gerekiyor. Yazısında, geliştirdiği (kıyas, istihsan, mesalih gibi) değişik teknikleri dolayısıyla fıkhın, Kur'an'ın ideal bir yorumu için tefsir disiplinine oranla daha elverişli olduğunu savunuyor Paçacı. Bu yüzden, tefsir disiplinindeki nesnel(l)eştirici, anlamın tarihüstülüğü varsayımına karşı, insanın tarihsel ve toplumsal yüzergezerliğini hesaba katması açısından, fıkıh usulünün, daha güçlü bir yorum metodolojisinin kaynağı olarak kurulabileceğini öneriyor. Türkçe'de hermenötikle ilgili felsefî birikimi dikkate alarak bir tefsir tartışması yürütmenin örnekleri pek yok. Oysa Kur'an'ın çağdaş yorumuyla ilgili ortaya atılan iddiaların, geliştirilen argümanların büyük bir çoğunluğu (Araplardan veya Fazlur Rahman'dan gelenleri kastediyoruz) bilerek veya bilmeyerek bu felsefî zemine yaslanarak konuşuyorlar. Bu tartışmaların ilahiyat diline (ister Türkçe ister Arapça'ya) çevirileri bu alanda yetkin bir değerlendirmeyi dışlayarak gerçekleştiği için çok naif husumetlerin kaynağına dönüşüveriyor. Tabiri caizse, tefsir veya genel olarak teoloji köyüne yeni âdetler getirmek sayılmayacaksa, bu alanda yetkin çalışmaların ortaya çıkmasını teşvik etmek, belki de ilahiyat fakültelerinde bir şekilde müfredata koymak gerekir kanaatindeyim. Paçacı'nın makalesi bu açıdan iyi bir örnek. Ancak önerdiği yeni fıkıh usulünün, aşağıda Heidegger'den mülhem teknoloji eleştirisine karşı yeniden gözden geçirilmesi gerektiğini kaydetmek gerekiyor.

ve toplum dışı anlaşılma tarzlarına karşı konuşlandırılır. O zaman fıkıh zorunlu olarak neredeyse keyfî bir relativizme yaklaşan bir tarihselliğin cenderesine sokulur.

Hermenötikten İslâmî Tefsire Nereden Yol Çıkar?

Böylece, İslâmî metinlerin yorum tarihinde muhtemel bir hermenötik bağlama işaret edilecek olursa tefsir ve fıkıh alanındaki çalışmalar, bu alanda oluşmuş birikim ve usul tartışmaları bir başlangıç olarak ele alınabilir. Bu yazıda böylesi bir bağlamın tarihsel seyrini ayrıntılı ele alıp çözümlemekten ziyade, günümüzde hermenötiğin İslâmî literatür içinde gittikçe yaygınlık kazanan istihdamına bir çerçeve çizmeye çalışacağız. Bu bağlamda yukarıda, geçmiş müslümanların tefsir ve fıkıh tecrübelerine, muhtemel bir tanımına uygun olarak hermenötiğin, İslâm kültür tarihinde zaten varolduğu söylenebilecek referansları olarak işaret etmek istedik. Gerçekten de en kaba bir biçimde anlamın yorumu olarak tanımlanabilen bir hermenötiğin bizatihi tefsir ve fıkıh etkinliğinin temel odağını oluşturduğu, dolayısıyla İslâm kültür tarihinde hermenötiğin bu disiplinler kadar eski bir tarihi olduğu kolaylıkla söylenebilir.

Ancak, kaba bir biçimde anlamın yorumu olarak tanımlanan hermenötik, Batı'da da tarihi bir tema olarak çok eski olmakla birlikte, bir disiplin olarak teşekkül etmeye başlaması ancak ikiyüz-üçyüz yıllık bir geçmişe sahiptir. Dolayısıyla İslâm'da da kökleri bulunduğu söylenebilecek bir sanat veya bir meleke, bir uğraşı olarak hermenötiğin, bu ikiyüz-üçyüz yıllık tarihinin karşılığını aramak için fazladan bir şeylere sahip olmak gerekiyor. Her şeyden önce hermenötiğin yukarıdaki tanımından ötede bir

profiline vakıf olmak gerekiyor. Yani bir 'anlama', 'yorumlama' gibi renksiz görünen boyutlarına indirgenmeden önce hermenötiğin nasıl bir kültürel ve zihinsel vasatın ürünü olduğu ve bu ürünün İslâmî bir vasata ekilmesinin imkânları üzerinde düşünmek gerekiyor. Aşağıda görece bazı ayrıntılarına girmeden önce peşinen şunu söylemek gerekiyor ki, hermenötiğin bir disiplin olarak veya bir tartışma olarak, Müslümanların dünyasında bulacağı karşılıklar, çoğu bilim disiplininin bulduğu, bulmakta olduğu karşılıklardan farklı bir kadere sahip değildir. Müslümanlar, modern dünyada geliştirilen bütün bilim disiplinlerinin özüne yönelik köklü eleştirilere sahip olsalar bile, sırf aynı dünyada yaşıyor olmaktan dolayı o bilim disiplinlerinin çevrelenmiş alanları içinde, müşteriler veya icracılar olarak, o bilimsel alanları tanımış oluyorlar. Bütün bilim disiplinlerinin özelliği, belli bir "bilinebilirlik alanı" nı tanımlayıp etrafına çitler örerek, o alana giren veya girmeyen bilgi nesnelerini kodlayarak işlemesidir. Bu anlamda bilim, fizik diye, kimya diye, tıp diye bazı arsaları parselleyerek aralarındaki ilişkileri kendi üniversitas iradesi doğrultusunda örgütlemiştir. Örneğin doğmakta olan modern burjuva benliğinin yaratılmasında işlevsel olacak 'birey' koduna gönderme yaparak, 'toplum' diye, başlangıçta muhayyel olan bir varşey yaratarak, bunu sosyoloji disipliniyle iyice şekillendirmiş, o 'birey'in varlığını ilan etmiştir. Benzer bir şekilde 'delilik', 'hastalık', 'suçluluk' tanımlarını, psikiyatri, tıp ve kriminoloji aracılığıyla iyice işleyerek akıllı, sağlıklı ve masum 'uyruklar' yaratmıştır.

Bütün bunlar bilme nesnelerinin tanımlanması ve o alanda bir nesnel "bilme" etkinliğinin işlemesi sayesinde işleyen bir iktidara işaret ediyor. Aynı disiplin nasıl epistemolojide "bilgi"nin bizzat

kendisini tanımlayıp onun üzerinden bir bilimsel hinterland oluşturuyorsa, şimdi de hermenötik aracılığıyla "anlama" ve "yorumlama" etkinliğini bir bilme nesnesine dönüştürmeye doğru gitmekte olduğu söylenebilir mi? Tam olarak öyle değil. Kuşkusuz bu söylenenlerin, sözkonusu bilim disiplinlerinin her birindeki öz-düşünümsellik (self-reflexivity) imkanları gözönünde bulundurulduğunda yeniden gözden geçirilmesi gerekir. Örneğin hermenötik sözkonusu olduğunda kaydedilmesi gereken bir kaç şey var. İlkin bütün bilimleri böyle değerlendirmeye maruz bırakan ve bizim de telaffuz ettiğimiz bu 'üst-dil', hermenötikle akrabalığı kolaylıkla kurulabilecek bir bakışaçısının sonucudur. Kuşkusuz bu üst-dil, bütün bilim disiplinlerinin bilimler hiyerarşisinde kendilerini üstte görerek diğerlerini kendi sabit konumlarına göre yerleştiren sıradan disiplin-merkezli gerekçeden dolayı bir üst-dil değil. İkincisi, hermenötik, kendi tarihi içinde olmadığı gibi, günümüzde de hiç bir zaman monistik, tekdüze veya türdeş bir geleneğe sahip olmamıştır. Sonuçta en genel anlamıyla 'yorumun bilimi' olarak tanımlandığında, yorum ve metin ilişkisi konusunda veya insanların birbirlerini, bir metni, bir hitabı anlamaları konusunda en relativistinden en nesnelcisine doğru bir bakışaçısı geliştirmelerinin önünü kapatan bir şey değil. Genellikle hermenötiğin, dinin mutlakçı yorumlarını relativizmin buharlaştırıcı cenderesine soktuğu yönündeki kaygılar ve bu kaygıdan mütevellid eleştiriler, ancak hermenötiği, disiplin içerisinde geliştirilmiş belli izafiyatçı referanslarla özdeşleştirmekle bir haklılık kazanabilirler.[2] Oysa hermenötik,

[2] Hermenötiğin relativizmle veya postmodernliğin lâkaytlık veya nihilist felsefesiyle özdeşleştirilmesi oldukça yaygın bir durum. Bu yüzden, mutlakçı referanslara sahip olduğu düşünülen dini, veya nesnelci bir temellendirimi olan bilimsel fundamentalizmi aynı anda tehdit edici görünüyor. Bu karışıklığın oluşmasında kendini rasyonalizmin veya bilimsel düşüncenin fundamentalisti

kendi içerisindeki türdeşliğini yitirmiş, en relativizm-karşıtı görüşlere de eşit bir biçimde servis vermektedir. Bu çeşitlilikte, relativizm ve objektivizm arasında —âdet olduğu üzere— kurulan bir yelpazeyle de sınırlanmak zorunluluğu yoktur. Zaten İslâm'ın relativizme karşı savunulması çalışmalarının varıp nesnelcilik tuzağına yakalanması bu yelpazenin zihnimizi fazla serinletmiş olmasından kaynaklanıyor. Bu yazıda, bu çeşitliliği bir nebze olsun yansıtmaya çalışacağız. Üçüncüsü, yine yukardaki noktalarla alakalı olarak, hermenötiğin, genel olarak anlamın bilimi olarak bir yandan da insanın kendi üzerine düşünme (self-reflexivity) düzeyine, dolayısıyla, önemli bir öz-farkındalık arayışına tekâbül etmesidir. Anlaşılan metin kadar, anlayan insanın anlama etkinliğinin mahiyeti üzerinde bitimsiz bir soruşturma olarak, muhtemelen bir (bilimsel) disiplinin bağlı olduğu sınırlarla mukayyet kalmama şansı açıktır. Kur'an yorumlarında kendisine artarak gönderme yapılıyor olması, hermenötiğin disiplin altına alınma sürecine müslümanların müdahil olmalarını gerektirmektedir. Müslümanlar bir anlama ve yorumlama sürecine dahil oldukları müddetçe, etkinlikleri, kendiliğinden yorumbiliminin bir ilgi nesnesi olmaktadır. Kendi yorumsama etkinlikleri hakkında, hermenötik disiplini içerisinde oluşmuş bulunan bir tefekkür birikiminden yararlanmak gibi asgari bir istem, bu ilgiyi iki taraflı bir iştirâke dönüştürebilir. Bu, ne bu disipline sabit kurallar varsayıp bu kurallara tâbî olmayı

olarak nitelendiren Gellner (1992) gibi felsefecilerin anlamacı olmaktan çok indirgemeci tavırlarının payı çok büyük. Bu arada hermenötiği Hristiyan Protestanlığın ilk teşekkül döneminin araçsal aygıtı olma rolüne indirgeyen İslâmî bir tutum, Protestanlığın başına gelenlerde hörmenötiğin oynamış olduğu muhtemel rolden dolayı İslâm'ın da aynı akıbete sahip olması kaygısını taşıyor (Demirci, 1995). Bu kaygıya tümüyle iştirak etmekle birlikte bu kaygıyı gidermenin yolunun hermenötiği disiplin içi belli yönelimlerle özdeşleştirerek tümden harcamaktan geçmediğini söylemek isterim. Burada, örneğin, çerçevesi öyle kolayca tüketilebilecek olmaktan uzak olan, felsefî veya ontolojik hermenötiğin, yorumsama düşünümünü basit bir relativizm-objektivizm ikileminin ötesine taşımasının üzerindeki sarf-ı nazarın yeterli olmadığını düşünüyorum.

zorunlu kılar, ne de bu disiplin altında üretilmiş her bilgiyi murdar görmeyi gerektirir.

Hakikaten de hermenötik tarihi içinde, başlangıcından bugüne irdelendiğinde, hem İslâmî tefsir ve felsefe tarihiyle anlamlı paralelliklere, yer yer akrabalıklara, rastlanılır, hem de Müslümanların kendi yorum tarihlerinin bir özdüşünüm fırsatı oluşturulmuş olur. Yanlış anlaşılmasın ve bu 'fırsat' sözcüğü, şu bildik 'yabancıdan dinimizi öğrenme' gibi bir cümlenin çağrıştırdığı her çeşit kültürel-aşağılık veya yükseklik kompleksinden tenzih edilerek alınsın. Karşılaştırmalar yaparak gitmek gerekirse, Batı'da hermenötiğin bir disiplin haline gelmesini ilk teşvik eden saikler Hristiyan Reformlarının ve Protestanlığın Kitab-ı Mukaddes'in mevcut yorumlarına yönelttiği sorgulama ve eleştirilerde ifade olunuyordu. Bu eleştirilere göre Kutsal metinler Hristiyanlığın tarih boyunca değişik yorumlarla aslına sadık olmayan bir anlama kavuşturulmuştu. Bu anlam artık metinlere yaklaşımda her çeşit anlama faaliyetini belirler hale gelmiş, gerçek anlamı gizlemiştir. Reformasyon hareketinin kendi zamanında kiliseyi sorumlusu gördüğü bir çok durumun gerçek nedeni, bu metinlerin tarihsel tortuların yükü altındaki çarpık anlaşılmasıydı. Bu yüzden, nesnel, konuya doğrudan yönelen, her türlü öznel keyfîlikten arınmış olmak isteyen yeni bir yöntem bilincine önayak olmuştur. Burada özgül ölçütü yeniden elde etmek üzere, kutsal metinlerin örtük ve asıl anlamının yerine ikame edilmiş anlamı araştırılmış ve bu anlam yeniden ortaya konulmaya çalışılmıştır (Gadamer, 1995: 13).

Teolojik bir Sorun Olarak Yorum veya Hermes'ten Spinoza'ya

Dolayısıyla son teşekkül dönemindeki ilk motivasyonları (Protestan) teolojik olan hermenötiğin, ilk temel temalarından birisi parça ile bütün arasındaki ilişkidir. İslâm-Yahudi filozoflarından İbn Meymun'un (Maimonides) Yahudi teolojisini yeniden kurma girişimine bir katkı olarak Spinoza'nın Tractatus: A theologica Political Treatise'ı bu konudaki ilk tartışmaların çerçevesini çizmiştir. "Teolojik bir metinde bize tutarsız veya çelişkili görünen bir konuya yaklaşımımız ne olur?" şeklindeki klasik teolojik-metin-tutarlılığı sorununa genellikle Hristiyan ve İslâm yorumcuları iki türlü yaklaşmışlardır: Ya metnin tutarlı olduğu daha üst bir bütünlüğe göndermede bulunulur, dolayısıyla çelişkili duran iki anlamdan birisi bu bütünlüğe eklemlenerek diğerinin metaforik/mecazî olduğu ilan edilir veya metnin bütünlüğünü kavrayacak bir üst-akıldan yoksunluk ilkesine başvurulur. Burada konu ya nebevî bir vukufa sahip birinin aklına veya bizatihi tanrının kendisine havale edilir. Maimonides'in bu konuda büyük bir ihtimalle İslâm müfessirlerinin müteşâbihât veya te'vîlu'l muhtelif (hadis veya ayetler için) sorunundan uyarladığı bu sorun, Spinoza'nın bir kutsal metnin yorum metodolojisini tartışmak için, iyi bir başlangıç sayılmıştır. Maimonides birbiriyle (veya akılla) çelişik gibi duran iki anlamdan birini anlamayı neredeyse ancak üstün zekalı, bilgili ve donanımlı insanlar için mümkün görecek bir yola koyulur. Örneğin, Maimonides, sırf dünyanın yaratılmasıyla ilgili bir kaç paragraf var diye, dünyanın ebedîliği konusunda Hristiyan teolojisindeki kabulün reddedilemeyeceği gibi, bunun açıklanamaz olmadığını da söyler. Bunun ilk açıklaması Tanrının bir bedene sahip olduğu yönündeki açıklamaların, dünyanın yaratılmasıyla ilgili pasajlardan daha fazla olmasıdır. Yani bu da

dünyanın yaratılmasıyla ilgili pasajların metaforik olarak alınacağı ve metnin bütünlüğüne hiç bir halel getirmeyecek bir yolun bulunabileceğini îmâ eder. Bundan sonra Maimonides'e "ancak cahil insanlar bunun (bu sözlerin) bazı peygamberlerin sözleriyle çeliştiğini söyleyebilir" (Maimonides, 1956:199) demek düşer. Spinoza'ya göre, Maimonides'in Metafor açıklamasına başvurması, kutsal metinlerin önemli bir kısmına, sıradan insanlar için kapıların kapanmasına yol açmaktadır. Oysa Spinoza'ya göre kutsal metinler sadece üstün zekalı insanlara hitab etmemektedir. Aksine Kutsal metinler akıllı erkeklere hitap ettiği gibi cahil insanlara, kadınlara ve çocuklara da hitap etmekte, onlara da bir şeyler söylemektedir. O zaman kutsal metne düşen hepsinin seviyelerine uygun şeyleri aynı anda söyleyebilmektir.

Bu (ezcümle) çıkarımı Spinoza'nın kendi genel (doğa/tanrı) felsefesinin bir açılımı olarak anlamak gerekiyor. Geliştirmeye çalıştığı yorum metodolojisi bilinenlerden bilinmeyen şeylerin çıkarılmasını arayan bir yolda olan Spinoza, doğa ile tanrı arasında bir mütekabiliyet olduğunu, doğanın bilinmesiyle tanrının bilinmesinin mümkün olacağını göstermeye çalışmıştır. Aynı şekilde, Kutsal Metinlerin bilinmesinin de tabiatın bilinmesinin kurallarıyla aynı kurallara tabi olduğunu göstermeye çalışır. Tabiatın bilinmesinin nasıl evrensel olarak geçerli yolları varsa kutsal metinlerin ve onların bilinmesinin de evrensel kuralları vardır. Doğanın yorumu, doğanın tarihinin bir incelemesini ve belli sabit aksiyomlardan tanımlar çıkarsamayı nasıl kapsıyorsa, Kitab'ın yorumu da Kitab'ın ve tarihinin bir incelemesini ve onun temel ilkelerinden meşru bir sonuç olarak

yazarının niyetini çıkarsamayı kapsamaktadır (Spinoza, 1951: 99).

Tabiat hakkındaki bilgimizin tüm kaynağını bizatihi tabiatın oluşturması gerektiği yönündeki önemli bir vurgu daha vardır ki bu da, Spinoza'da, doğa incelemesine paralel gitme zorunluluğu öngörülen Kutsal Kitab hakkındaki bilgimizin de yalnızca Kutsal Kitab'ın içinde aranmasını gerektirir. Zaten Kutsal Kitab şeylerin tanımını tabiatın verdiğinden daha fazla vermemekte, bu yüzden nasıl tabiat incelemesinde tanımlara tabiat hakkındaki muhtelif işlemlerle ulaşılıyorsa, Kitab incelemesinde de, İncil'de yeralan konularda anlatılan hikayelerle tanımlara ulaşılabilir. Burada Spinoza'nın Maimonides'e eleştirisi, onun kutsal metinlerin yorumunda, özellikle çelişik ifadelerin telafisinde metafora atfettiği önemle birlikte metne metin dışından bir müdaheleye kapı açıyor olmasıdır. Oysa önümüzde metin var ve metin hakkında bir kanaate varabilmek için, metinle ilişki kuran her kesimden insan için metnin kendisinden başka bir yol yoktur. O yüzden Spinoza'ya göre nasıl doğayı yorumlamak için doğadan başka bir yere başvurmak gerekmiyorsa, metni yorumlamak ve anlamak için metinden başka bir yere başvurmak gerkmiyor. Kuşkusuz metnin kendisi aynı zamanda metnin tarihini de bilmeyi kapsayan bir şeydir. Metnin tarihi ise her şeyden önce bu metnin oluştuğu dönemde gerek konuşanın gerek dinleyenin iletişiminde mutabık oldukları dili ve terminolojiyi bilmeyi gerektirir. Spinoza'ya göre metnin dışında olmayan bu bilgiye ulaşmak ancak bilim adamının veya felsefecinin işiyse de, bu, bilim adamı veya filozof olmayanın kendisine yetecek bir Kutsal Kitab bilgisine sahip olamayacakları anlamına gelmiyor. Burada başladığımız yere dönmek gerekirse, doğanın bilgisinin tanrının

bilgisinin paralelinde gitmesi gerektiğini, bunun da kutsal metin bilgisindeki çizgiye tekabül ettiğini varsayan Spinoza bir metinde metafora başvurmayı gerektiren bütünlük ve tutarlılık arayışına da ilginç bir karşılık verir. Ona göre metnin tutarlı olma zorunluluğu yoktur. Çünkü metnin muhatabı olan insan tutarlı olmadığı gibi, ontolojik olarak tutarlı olma şansı da yoktur. Kaldı ki, metinle muhatab olan insanlar çeşit çeşittir ve her biri kendine ait bir tutarlılık ölçütüne sahiptir. O halde metnin muhataplarının hangi birinin tutarlılık ölçütüne uymasını beklemek gerekiyor? Fakat o taktirde de bir metinde içkin bir anlamın belli insanlar tarafından hiç bir zaman bilinemeyeceğini söylemeye gelmez mi bu? Kuşkusuz bir miktar öyle. Ama Spinoza'ya göre zaten metinle muhatab olan herkesin aynı şeyi aynı şekilde anlaması gerekmiyor. Kutsal Kitabın istediği bir şey vardır ve kendisini "Kutsal Kitabların evrensel özelliklerini ortaya çıkarmaya" (Spinoza, 1951: 100) adamış olan Spinoza, Kutsal metinlerin en önemli özelliklerinden birini 'insanların kurtuluşunu/selametini aramak' olarak teşhis eder. "Kurtuluş için" ise, "zorunlu olan herşey, herhangi bir dilde ve herhangi bir seviyede anlaşılabilir bir şeydir, çünkü çok sıradan ve alışıldık temel bir bilgidir bu; bu, yorumcuların şahitliklerine ihtiyaç duymaksızın, kitlelerin kabul edebildiği türden bir anlayıştır; başka sorulara nazaran cahiller ve bilgililer bu konuda aynı anlayış düzeyindedirler" (s. 106-107).

Spinoza'nın kendi çağında başat bir tema olan tutarlılık ve bütünlük sorununa yaklaşımı ve bu yaklaşımın bir yorumun doğru veya yanlış anlaşılmasının teolojik sorumluluk açısından ilgisi "kandaki kurt" metaforuyla temsil edilebilir. Kandaki kurt açısından bütün ancak kendisi gibi bir kan kurdudur. Oysa kan

açısından bütün, bizatihi kanın kendisidir. Kan ise vücut içerisinde bir parçadır ve insan açısından bakıldığında kanın da dahil olduğu bir insandır bütün olan. Her seviyede bütünün çapı ve muhtevası değiştikçe bütün kavramı da değişmektedir. Kendi çağında fizik biliminin epistemolojik imkanlarını ciddi biçimde tehdit eden bu yaklaşımın agnostik îmâları, Spinoza'nın geometrik (bilinenlerden bilinmeyenleri çıkarsayan) yaklaşımıyla telafi ediliyordu, ancak teolojik sorumluluk açısından îmâları relativizme indirgenemeyecek bir ontolojiye işaret ediyordu. Bir yandan herkes kurtuluşa açılan iletişim vasatında yeterli bir kavrayışa sahipti, fakat diğer yandan metnin "gerçek anlamlarına gerçek boyutlarıyla", insanlar, bilgi seviyelerine ve metinle iletişimleri oranında vakıf olabiliyorlardı.

Spinoza'nın düşüncesini açıklamak açısından uzun olmasa da bu çalışmanın sınırları açısından fazla uzattığımızı düşündüğümüz bu Spinoza özeti dolayısıyla kaydedilmesi gereken bir-iki şey var. İlkin Hermenötiğin ilk teşekkül devrinin Hristiyan teolojisi ve Kutsal Metinlerin "aslına uygun" yorumu sorununca belirlendiğidir. İkincisi, Gadamer'in vurguladığı gibi (1995: 14), hermenötiğin bu yeni dönem başlangıcı kendi kavramlarını antik retorikten derlemişse de, temaları itibariyle İslâm tefsir ve ilahiyatının bir çok sorunsalından etkilenmiştir. Sadece Spinoza üzerinde çokça etkili olmuş İbn Meymun'un İslâm kültürünün bir ürünü olmasından dolayı değil, aynı zamanda bu ilişkinin İslâm tefsir ve ilahiyatının bir çok sorununu görünür bir biçimde adapte etmiş olmasından dolayı bu böyle. Ayrıca bu teşekkül döneminin bir çok sorunsalının, günümüzde süregiden metin okuma teknikleri üzerine bir çok tartışmaya ilişkin önemli münasebetleri vardır. Örneğin, metindeki bütünlük ve tutarlılık

tartışması ve doğru veya yanlış anlama meselesi etrafında hâlen süren tartışmalar. Bu sorun, herhangi bir metinle başbaşa kalan bir okuyucunun hermenötik sorunsalına yön veren bir şey. Her insan, okuduğu metnin kendi içinde tutarlı olmasını arar. Fakat bu tutarlılık için metnin başvurduğu tüm göndergeleri aynı anda değerlendirebilen ve bunlar arasındaki münasebeti kurabilen bir bütünlük bakışaçısına sahip olmak gerekiyor. Böyle tanımlanan bir bütünlük ise her zaman problematik, hem de metnin anlaşılmasında okuyucuyu her zaman devre dışı bırakan ve, ileride tartışmasına gireceğimiz çağdaş hermenötiğin temel ilgilerine yön veren bir problematiktir.

Özellikle Derrida ve Gadamer arasında gelişmiş tartışmanın temel sorunu, metinde bir birlik veya okuyucuda bir bütünlük arayışının ne menem bir şey olduğuyla alakalıdır. İkisinin de birleştiği bir şey, görülecektir ki, anlamanın "doğru"sunu aramaktan ziyade "okuma"nın mahiyeti üzerine bir düşünümde bulunmak. "Doğru" anlamayı hiç bir şekilde dert edinmeyen Derrida'nın istenci tümüyle relativist iken, Gadamer'in felsefî hermenötiği, doğru veya yanlış anlamanın her türünde değişmeyen bir şeyleri bulup ortaya çıkarmakla ilgilidir. "Doğru" anlama ihtimalini, Derrida'nın aksine asla dışlamayan Gadamer, bu "doğru"ya ulaşmanın bir yöntem sorunu olmaktan ziyade bir hermenötik sorunu olduğunun altını çizerken, hermenötiği bir yönteme indirgeyen yaklaşımın ötesine geçmiş oluyor. Ayrıntılarını ileriki bölüme ertelememiz gereken bu değiniden sonra Spinoza'nın İbn Meymun'la tartışmasına giriştiği sorunun tüm içerimlerinin İslâmî problematiklerden derlendiğini tekrarlayarak konuya dönebiliriz. Hakikaten de kanın içinde yaratılmış olan kurtun tüm bütünlük vizyonunun kendisi gibi bir

kurt olması; ve bunun metne muhatap olan insanın bütünlük yoksunluğuyla telafisi, insana varoluşunun ideolojik, tarihsel veya toplumsal hadlerini hatırlatmanın ötesinde, ilahi vahyin sorumluluk yüklemesinin mahiyeti hakkında önemli ipuçları verir. Buna göre, kandaki kurdun vizyonunu bilen Tanrı, ona kendi vizyonuna göre bir sorumluluk vermiştir. Kandaki kurt asla kanın da üstündeki suyun vizyonuna ulaşamayacağı; su hakkında bazı kestirimlere sahip olsa bile bunun çok yarım yamalak olacağı bilindiği için ona düşen sorumluluk iyi bir "kandaki kurt" olmaktır.

Spinoza'nın metinde mecazı reddeden anlayışı, bir yanıyla İslâm tarihinde selefîlerin müteşâbihât konusundaki tutumlarının sonuçlarını andırmaktadır. Onlar da, insan aklının sınırlarından dolayı Allah'ın kendilerine hitaplarını, metaforik ilkeyi devreye sokarak tevil etmenin benzer sakıncalarına işaret etmişlerdi. Al-i İmran Sûresindeki müteşabih ayetini "onun tevilini Allah'tan başkası bilmez" şeklinde yorumlamayı tercih ederlerken, te'vil yeteneğinin sanki bütün ideolojik, tarihsel veya toplumsal şartlanmışlıkları aşan ilahî bir optik gerektirdiğini söylemeye getirirlerdi. Eğer bu tartışmanın İslâmî çerçevesiyle, diyelim Protestan (Yahudi, Spinoza) çerçevesi arasında bir kaymaya işaret etmek gerekirse bunun, birincisinde konunun Allah'ın kudret, ilim ve söz güvenilirliği gibi sıfatlarıyla alakalı iken, ikincisinde konunun insanın sonsuz bilgiden neşet etmiş bilgiyle muhatap olan fânî insanların anlama ve sorumluluk sorunuyla alakalı olduğu söylenebilir. Ancak bu vurgu farkının, diğerlerine olan vurguları dışladığı sonucu çıkarılmamalı. Öyledir ki, sözkonusu ayetin siyakının nerede başlayacağı konusundaki meşhur ihtilaf, insanın anlama yeteneği ve sorumluluğu

sorununa yoğun göndergeler içermiştir. Selefîlerin oradaki tutumu, bir yandan Allah'ın sözünün mutlaka bir karşılığı olduğu ve tevil yoluyla Allah'ın söylemek istediğine kendi seçtiğinden daha iyi bir dil yolu bulunacağı varsayımına itikadi bir tepki olarak telaffuz ediliyordu. Kuşkusuz, metaforu dilde bir çarpıtma olarak alan selefîler, böylesine bir çarpıtmayı Allah'a yakıştırmıyorlardı. Bir bakıma, dilin kendisini Kâdir-i mutlak Tanrı ile fânî insanların dili arasında bir metafordan[3] ibaret görebilecek bir argümana hiç bir prim tanımamışlardır denilebilir. Gerçi bu konudaki karşıt görüşlerin de, böyle bir argümana dayandıklarının bir işareti yok. Ama böyle yapmakla, selefîlerin, Kur'an'a ilgiyi kitleselleştirmiş olduğundan sözedilebilir. Çünkü Alimlerin yorumdaki imtiyazını hiç bir şekilde tanımayan bir yaklaşımla, metni, metnin dışındaki referanslara bağlı olmaksızın okumayı yaygınlaştırmaya çalışmışlardır. Bu yüzden çağdaş yeni-selefiyeciliğin, diğer sosyolojik faktörler sıfırlandığında, bu kadar hızlı yayılması ve kolay kabul görmesi, özündeki —tabiri caizse ve hiç bir negatif îmâ katmaksızın— popülist iddiadan kaynaklanıyor olabilir. Aslında tarihsel olarak böyle bir yorumdan, Kur'an'dan herhangi bir sürpriz yorum beklentisinin önü kapatılarak bir ortodoksinin teşekkülünün uygun zemini sağlanmış olsa gerek diye düşünülebilir, ama bildiğimiz kadarıyla bu görüş geçmişte çok fazla tutmamış, hatta uzun yıllar Ehl-i Sünnet temayülleri

[3] Burada metafor sözcük anlamıyla, yani "taşıt" anlamında kullanılmaktadır. Metafor bu düşüncede insanın doğrudan yansıtamadığı ve aktaramadığı "anlamın taşıyıcısı" olarak görev görmektedir. Metafor anlamı nereye taşımaktadır? Tabiiki dile. Peki bu dilin bizzat kendisi şeylerin mevcudiyetinin insanî varlığa taşınması işlemini üstlenen bir şey değil mi? Burada dilin nesneleri oldukları gibi yansıtıyor olduğu düşünüldüğünden, dilin, varlık üzerindeki inşâ edici boyutu pek hesaba katılmadığından, yani dil bir logos (kendinden açık, görünür) olarak düşünüldüğünden dilin metafor olduğu düşüncesi ihmal edilmektedir. Ancak kendisi dilin doğrudan logosluğuna dahil olmayacak kadar çetrefilli konular başka bir taşıt aracılığıyla dile getirilir. Arapça'da metaforun karşılığı olarak kullanılan mecaz (c-v-z) veya ibare'nin ('a-b-r) de geçit, taşıt gibi anlamları içerdiğine dikkat edilmelidir. Bu iki sözcüğün anlamın metafor kuramıyla bağlantısının iyi bir analizi için bkz. Harb, 1985.

açısından sapkın addedilmiştir. Ehl-i Sünnet'in değişik müteşabihler konusundaki tavrı "işittik, itaat ettik, aynen böyle olmuştur, ama bunun mahiyetini bilemeyiz" ifadesiyle karakterize edilmiştir (Ebu Hanife, 1981)). Kur'an'da sözkonusu olan Allah'ın elinin kesinlikle inkâr edilemeyeceği, fakat bunun mahiyetinin ne olduğunun insan bilgisine sığmadığı görüşü hakim olmuştur. Dikkat edildiğinde Ehl-i Sünnetin bu konudaki genel tavrının (götürüldüğü uçlar yoksayıldığında) tam bir paralellikten sözedilemezse bile, Selefiye'nin aksi bir istikamette de olmadığı görülür.

Aslında burada Spinoza'nın metni okurken, metnin dışında referanslara başvurmamamız gerektiği yönündeki iddianın salt popülist kaygıları yoktur. Metinle olası bir karşılaşmada metnin dışındaki referansların yokluğunun bir kader olduğu genel durumlar için hermenötik bir ilkeyi çıkarsamaya çalışıyor. Bütün ilâhi kitaplar için ortak olanın ne olduğunu saptamaya çalışırken, ilâhî metnin bir evrenseli yansıtıyor olacağı ve ne söylüyorsa, bunun kimler tarafından nasıl okunacağının kefaletini kendi içinde taşıyor olduğu yönünde bir varsayımla hareket ediyor. Kuşkusuz Spinoza'nın bu görüşünü aynen uyarlamak için Kur'an'ın bazı şartları içeriyor olması gerekiyor. Bunlardan birincisi, müteşabih ayetinin selefî yorumunu kabul etmiş olmak gerekioyr. Yani müteşabihin yorumunun kayıtsız şartsız sadece Allah'a ait olduğunu. Oysa bu konudaki tartışmalar oldukça çeşitlenmiş ve bilgi seviyesine göre müteşabih olanların ne olduğunun değiştiğine işaret edilmiştir. Çünkü eğer metaforsa bile, metaforun mahiyeti üzerine biraz bilgilenenler, metafora âşina olanlar, metaforun ne maksatla kullanıldığı konusunda belli bir farkındalığa sahip olanlar için metafor metinde metafor

gibi durmaz. Metafor bir anlamı taşımak ve dilin bütünlüğü içerisinde bir işleve sahip olmak üzere girer söyleme ve hizmet ettiği zihinsel bakış uyandırılır uyandırılmaz ortalıktan kaybolur. Hele eşsiz bir belâğat sahibi olan Kur'an'da metaforun kullanımı, dilin genel akışına, metnin âhengine kelimelerin anlam uyumuna öylesine bağımlıdır ki, orada gerçekten de metafor gibi durmaz. Bu yüzdendir ki müteşabihâtla ilgili ayetin varlığına rağmen hangi ayetin müteşabih[4] olduğunu gösterir tek bir kayıt yoktur. Bu en azından şunu gösterir: Kur'an'ın nüzûlü esnasında insanlar, hiç bir ifadeyi metafor addedip anlaşılmasını alimlere bırakmamışlardır. Buna karşılık ayetlerdeki ifadeleri, tabiri caizse, yapıçözümüne uğratıp, o dünyada yaşamıyormuş gibi gelip en olmadık anlamlarına çekip (kuşkusuz o anlama çekilebilecek nitelikte ayetlerdi bunlar) Peygamber ve arkadaşlarıyla tartışan insanlar vardı. Müteşabih sanki böyle bir ihtilafın varlığında ortaya çıkan bir şey. İkincisi, madem müteşabih ihtilaf durumlarında ortaya çıkıyorduysa, Kur'an'ın meallerden başka bir okunma imkanının bulunmadığı durumlarda çıkan her ihtilaf başka kaynaklara (sözlüğe, tarihe, Lisanu'l Arab'a vs) müracaat etmeyi gerektiren bir müteşabihe yol açacaktır. Aslında hermenötiğin öğrettiği bir şey var ki, biz hiç bir zaman metinle yalın halimizle başbaşa olmayız. Metinle okuma ilişkimizde mutlaka başka metinlere göndergelerin yoğunluğu içinde bulunuruz. Bu ya bir hayat tarzının tüm biyografik içerikleri (yaşam-dünyası denilen şey) veya başka önyargılar veya ideolojik ve tarihsel koşullanmalardır. Bunların her birini birer metin olarak aldığınızda Derrida'nın okuma bir

[4] Okuyucunun dikkatinden kaçmamış olabilir. Ama ben yine de uyarımı yapmış olayım. Her birinin sair tanımlarını ihmal ederek metaforla müteşabihi tefsir tartışması bağlamında birbirinin yerine kullanıyorum.

metinlerarasılık seyahatidir, her metin başka bir metne gönderme yapar ve bu yayılır gider, görüşünü, en azından salt metinci bir okuma için, kabul etmemek mümkün değil. Dolayısıyla metnin metin dışı referansları, ancak bir kıtlık durumunda ve zorunluluk olarak başvurulamadığında kendiliğinden devre dışı kalır. Onun dışında metnin ne anlama geldiğine karar vermekte ontolojik olarak kendini bir etkin güç olarak dayatan geleneğin kendisinin yanısıra bu metnin hiç problemsiz anlaşıldığı ve müteşabihten neredeyse sözedilmeyecek biçimde tüm söylediklerini anlatmış olduğu ortama müracaat etmek metnin daha otantik anlaşılmasının önemli bir yoludur. Bu yolun kapatılmasını gerektiren herhangi bir hermenötik ilke, Kur'an'ın anlaşılması konusunda ancak cehaleti teşvik edici bir şey olabilir. Üçüncüsü, yine buna bağlı olarak Kur'an'ın kendisi, Kur'an'ın salt okunacak bir metin olarak gönderilmediğini, ondan tüm hayata hükmedecek kurucu ilkelerin çıkarılacağı bir iddiayı içermektedir. Peygambere bir "hikmet"le[5] beraber gönderilmiş olan kitap, nasıl yorumlanacağının ve nasıl anlaşılacağının kurallarını kendi dışında (aslında kendi sayesinde varolan, kendisinin bir parçası olarak da anlaşılabilecek) bir göndergeyi de böylece işaret etmiş oluyor. Şu kesindir ki, ve bütün bir hermenötik tarihi bunun iyi bir göstergesidir ki, bir kitap kesinlikle kendi başına birleştirici bir şey değildir. O kitaba yaklaşımı belli kurallara koyan bir gelenek, o kitabın etrafında birleşmeyi salık vermiş bir toplumsal irade yoksa hiç bir kitap birleştirici olmadığı gibi, ihtilafların kaynağı

[5] Aşağıda, Heidegger'le ilgili bölümde hermenötiğin bir temeli olarak görülen 'anlama'nın yalnızca bir şeyin ne olduğunu anlamak değil, bir şeyi anlamak dolayısıyla, anlaşılan şeye müteallık konularda nasıl davranacağını da anlamak anlamını da içerdiğine dikkat çekiliyor. Bu bir kitabı anlamanın, bir metindeki basit dil oyunlarının kurallarını çözmekle değil, o kitabın 'ne söylediğini' ve yukarıda değindiğimiz gibi bir Müslümanın hayatı için nasıl bir öğüt içerdiğini anlamaya çalışan bir fıkhı veya hikmeti ihtiva ettiği anlamına gelir. Bu yanıyla hikmet İslâmî hermenötiğin bir tezâhürü olarak okunabilir.

olarak da görülebilir. Bu irade ise Kur'an örneğinde (her ne kadar meşruiyetini ve varoluş sebebini yine metne borçluysa da) metnin bizzat içinde değil dışında bir yerdedir. Burada, Müslümanlar arasında zaman zaman şüyû bulan bir kitap fetişizminin, kitaba beklenmeyecek mucizeleri atfetmiş olduğunu, dolayısıyla insan sorumluluğunun konumlanması gereken adresi yanlış göstermekte olduğunu söylemek gerekiyor. Burada metnin dışında, sistematik olarak başvurulmasa bile, metnin tarihsel yorumuna karışmış ve metinden ayrıştırılması mümkün olmayan bir gelenek, sünnet ve dilden bağımsız bir metinden zaten bahsedemiyoruz. Kaldı ki, metnin, avantajı kesinlikle dezavantajından fazla olan bu imkanları yanında taşıyor olmasının, metinle sıradan insanların diyaloğunu engelleyen bir tarafı da yok. İslâm'da müteşabih kapsamının ilim ve anlayış seviyesine göre değişebileceğini savunan önemli bir görüşün, Spinoza'nın (veya Spinoza gibilerinin) bu sorununa yol açan kaygıyı yeterince takdir ettiği söylenebilir. Ayrıca, Dördüncüsü, Kur'an'ın muharref bir kitap olması veya vahy konusunda Müslümanların Hristiyanlardakine benzer bir görüşe sahip olmaları gerekir. Hristiyanlar, vahyi hiç bir zaman doğrudan tanrının sözleri olarak görmezler. Kutsal kitaplar tanrının doğrudan sözlerini değil, kendilerine Tanrı tarafından doğrudan bildirilmiş belli ilkeler doğrultusunda yaşarken bazı azizlerin yorumunu içermektedir. O yüzden Tanrı'nın mutlak geçerliliğe sahip sözleri yerine, yanılma ihtimali de bulunan, tarihlerinin, dillerinin, toplum ve kültürlerinin tüm boyutlarını yansıtan bir metin olarak okunur. "Peygamberler Tanrıdan mesajı almışlardır; ancak bu mesajlar öz itibariyle peygamberin kendi zamanının özel durumlarıyla ilişkiliydi ve

evrensel şekilde insan varlığıyla Tanrı'nın nasıl ilgilendiğine ilişkin ifadeleri sadece rastgele içerirdi" (Watt, 1996: 167-169). Açıktır ki, bu vahy görüşü Hristiyan hermenötiğinin gelişmesinin temel koşuludur ve İslâm'ın muhtemel herhangi bir hermenötik çabasında kesinlikle kabul edilebilir bir zemin olmadığı gibi, bu zeminden münbit görüşlerin İslâm'a uyarlanması konusunda da çok aceleci davranmamak gerekiyor. Zira hermenötikteki tartışmaların önemli bir kısmı bu esas üzerine gelişmiş; sözün en iyisini bilen, geçmişi ve geleceği bilen, herşeyi gören, bir Tanrı'nın bizzat kendisinin seçtiği sözlerin insan tarafından algılanması olarak düşünülmemiştir. Yani, kısaca, Batı'da 'Söz' ün seyri İslâm'dakinden kökten biçimde farklı olmuştur.

Romantik Çağına Doğru Hermenötik: Schleiermacher'den Husserl'e

Kuşkusuz hermenötiğin bu teşekkül dönemini Spinoza'yla geçiştirmek mümkün değildir (ayrıca Spinoza afaroz edilmiş bile olsa bir Yahudidir, ve Protestanlık üzerinde İslâm'ın etkisinin ilginç bir katalizörlüğünü temsil etmektedir). Yanısıra A. H. Francke, J. J. Rambach gibi hermenötikçiler bu dönemde metinlere yönelik inşacı ve önyargıların öncelediği bir yorum metodolojisi geliştirmeye çalışmış, metnin kendisinden ziyade okuyucunun rolünü vurgulamışlardır. Ancak 18. ve 19 yüzyıllarda değişik vurgularla hermenötik teolojik doğmaların ortaya çıkarılması amacıyla istihdam edilmiş, neredeyse tam bir teoloji alt-disiplini olarak işlem görmüştür, tâ ki, Schleiermacher'in hermenötiği evrensel bir anlama ve açımlama öğretisi haline getirmeyi denemesi ve onu tüm doğmatik yönlerinden çözmeye çalışması, dolayısıyla tarihselciliğe giden yolu açmasına kadar.

Hermenötiği ilk kez teolojik-doğmatik sınırlarından çıkararak epistemolojik değerlendirmeler yapabilmek için yöntemsel tartışmaya sokan kişi Schleiermacher olmuştur. Kendinden önceki bu teolojik felsefenin ve romantik akımın mirasına dayanarak hermenötik yaklaşımın oluşumuna yaptığı temel katkı, geçerli yorum olasılığının koşullarını sorgulamak ve yeni bir anlama kavramı geliştirmek olmuştur. Ancak bir Protestan ilahiyatçı olan Schleiermacher'in bu yaklaşımının temel motivasyonları yine de teolojik sorunlar, kutsal kitabın aslına uygun bir yorumu sorunu olmaktan çıkmış değildir. Fazladan olarak, edebî metinler üzerinde yoğunlaşmış ve edebî metnin, bir yandan yazarın tüm yapıtının bütününe yani bağlı olduğu yazın türüne ait iken (metnin nesnel etkenleri) bir yandan da bu metnin özgün anlamının yazarın yaratma anındaki öznelliğine (metnin öznel etkenleri) bağlı olduğunu teşhis etmiştir. Ona göre anlama, daima önceden bilinene bir başvuruyu içerdiğinden dairesel ve diyalektik bir akış içerisinde işleyen yaratıcı bir yeniden-formüllendirme ve yeniden-inşadır. Onun, anlamı bu ele alış tarzı daha sonra hermenötik yaklaşımın temel kavramlarından olacak olan 'yorumsama dairesi'ni (hermeneutic circle) öncelemektedir (Göka, Topçuoğlu & Aktay, 1996: 28-29). Yorumu da gramatik ve psikolojik olmak üzere ikiye ayıran ve bunların kendine özgü yasalarını saptamaya çalışan Schleiermacher'in ilgisi henüz bir metnin verili anlamının anlaşılması ve yorumlanması noktasındadır. Yani anlamın metinde içkin olduğu ve bütün bir yorumlama arayışının bu anlamı bulup ortaya çıkarmak olduğunu öngören bir metinmerkezci noktadadır.

Konumuz açısından bu zamana kadarki, hatta bundan sonra W. Dilthey, Edmund Husserl ve Emilio Betti'nin şahıslarında ifadesini bulan (ve literatürde idealist hermenötik diye isimlendirilen bkz. Bleicher, 1980; Gadamer, 1995) bir hermenötik geleneğin genel bir karakterini gösteren bir şeydir bu. Yani son kertede anlamın metnin içinde saklı olduğu ve yorumcunun nihaî görevinin bu anlamı bulup ortaya çıkarmak olması. Her ne kadar Dilthey hermenötiğin psikolojik temeline yaşantı kavramını koyarak, bunu da ifade ve anlama kavramlarıyla birleştirdiyse de; Husserl de "şeylerin özüne dönme" çağrısını, şeylerin, sonuçta insan bilincine yansıdığı kadarıyla özüne dönmeyi savunmakla, metinden ziyade okuyanın yaşam dünyasına atıfta bulundularsa da, bu atıflarına yön veren temel güdü "şeylerin aslını aslı gibi" bilmek diye adlandırılabilir. Aslında bu konuda Husserl ile Dilthey arasında tam da bu noktada bir gerilimin olduğu söylenebilir. Çünkü Husserl anlamın idealliğini ancak mantıksal incelemelerden hareketle kanıtlamaya çalışmıştır. "Yeniden şöylerin özüne dönme" çağrısinde "şeylerin özü" nün nihaî referansı doğrudan doğruya insan zihnidir. Evet, insan bilinci genelde "bir şeyin bilincidir", dolayısıyla anlaşılan veya bilinen şeyin bilinçle kesin bir diyalektiği sözkonusu edilebilir. Husserl'in , bir şeyi "aslına uygun bir biçimde anlayabilmek için", insanın kendi önyargılarından, kültüründen, kavram ve tasavvurlarından istediği anda sıyrılabileceğini varsayan "süper (aşkın) insan bilinci" ancak mantıksal incelemelerle tutulabilir bir şey olmaktadır. Dilthey'ınse yaptığı tamamen başka bir şeydir. Onun için anlam, bir mantık kavramı değildir; tersine yaşamanın ifadesi olarak kavranılmalıdır.

"Yaşamanın kendisi, bu akıp giden zamanlılık, kalıcı anlam birliklerinden çıkan şekillenmeler üzerinde kendini kurar. Yaşamanın kendisi, kendisini açımlar/serimler. Yaşamanın kendisi hermenötik bir yapıya sahiptir. İşte bu nedenledir ki, yaşama, tin bilimlerinin dayanacağı doğru baz olur. Hermenötik Dilthey'ın düşüncesinde artık romantik bir miras değildir; tersine felsefenin "yaşama" içinde temellendirilmesinin tutarlı bir sonucu olarak kendini gösterir" (Gadamer, 1995b: 164).

Anlamanın temeline "yaşama"yı koyan Dilthey, böylece, Vico'dan sonra tarihi ve tarihselliği ilk kez tarihi yapanla özdeşleştiren kişi olur. Ona göre tarihsel bilgiyi mümkün kılan, tarihte özne ve nesnenin türdeşliğidir. Burada Vico'nun peşinden giderek doğa bilimlerinde üretilen bilginin daha geçerli olamayacağını, çünkü insanın kendi ürünü olan tarihe daha vakıf bilgi üretebileceğini söyleyen Dilthey'ın arayışı Husserl'inkinden, Husserl'inki de pozitivist nesnelci bilgi arayışından çok da kopuk sayılmayabilir. Çünkü zonuçta Dilthey de doğa bilimlerinin kesinlik iddialarına tekabül edebilecek bir tin bilimlerinin kesinliği noktasını yakalamaya çalışıyor.

Anlamanın bir Varoluş Tarzı Olarak Anlaşılması: Ontolojik Hermenötiğe Doğru

Heidegger'in Husserl'e sorduğu ve bu soruyla birlikte ayrıldığı yer burasıdır. "Tüm önyargılarımızı, sonradan kazanılmış kavramlarımızı, kültürümüzü bir an için bir kenara bırakabileceğimizi kabul edecek olsak da, dili bir kenara

bırakabilir miyiz?" Heidegger açıkça bunun mümkün olmadığını söylüyor ve bizim tarihle de toplumla da tüm tanışıklığımızın dil yoluyla olması üzerinde duruyor. Kuşkusuz Heidegger'le birlikte hermenötik önemli bir uğraktan geçmiş oluyor. Denilebilir ki, Heidegger'e kadar hermenötik, epistemolojik bir sorun olmanın ötesine geçebilmiş değildir. Yani Dilthey ve Husserl'in, bilen öznenin bilme etkinliği ile bilgi nesnesinin varlığı arasındaki meşhur ayırıma, yaninesnel bilgiyi mümkün gören ayırıma dayanan Kartezyen geleneğine yönelik tüm eleştirel tutumlarına rağmen bu geleneği aşamadıkları söylenecektir. Bunların nesnel bilginin imkanlarına yönelttikleri eleştiriler sonuçta bilen öznenin nesnel bilme imkanını sağaltmaya yönelik olmuştur. Nesnel bilme imkanının Kartezyen idealin naifliği içerisinde zayıflatıldığı zımnen de olsa îmâ edilir ve "şeylerin aslına dönme", "kesin bir bilim olarak felsefe" ve "tin bilimlerinin doğa bilimlerinden daha kesinlikli bir temellendirilmesi" tasarımlarıyla sağaltılmış bir Kartezyen ideal açığa vurulur. Heidegger'in kendisinden önceki hermenötik geleneğe yönelttiği bu (ezcümle) eleştiriler, böylece, kendi seleflerini anlama sorununu epistemolojik düzeyde bırakma suçlamasıyla nitelenir. Oysa kendisi dünyadaki temel varlık biçimimizin anlama ve yorumlama olduğu, varsayımlardan bağımsız bilgi bulunmadığı öncülünden hareket ederek, hermenötiğin ontolojik (varlıkbilimsel) bir sorun olduğu üzerinde durur. Dolayısıyla bundan önceki yorumsamacı kuram veya yöntemsel yorumsama, nesnel bir yorumlama yönteminin nasıl mümkün olacağı ile uğraşırken Heidegger'le başlatılabilen yorumsama

felsefesi veya ontolojik yorumsama[6] Dasein'ın[7] yorumuyla ilgilenir. Çünkü varoluşun bu biçimi yöntemsel ve özneler-arası çabalarla aydınlatılamaz. Yalnızca insanın kendini anlama çabası ile ortaya konabilir; artık sorun bir nesnenin içinde dondurulmuş halde bulunan bir şeyi bilmek değil, yeni bir varlık şeklidir.

Heidegger, Dilthey ve Husserl'den farklı olarak, bir yaşam felsefesi kurmaya girişmez. Onun için yaşam ancak Dasein içerisinde bir anlam kazanabilir. Bir beşeri Varlık olarak Dasein'ın çözümlemesini yaparken Heidegger, Dilthey ve Husserl'ın epistemolojik çözümlemelerini derinleştirmekle kalmayıp onların da içerisinde yer aldığı ve metafizik adını verdiği Batı felsefe geleneğine bir eleştiri yöneltir.

Heidegger varoluşsal-ontolojik hermenötiğini oluştururken kendisine görüngü (fenomen) kavramının yanısıra logos kavramını da merkez olarak alır ve bu kavramların etimolojik anlamlarını çözümlemeye girişir. Görüngünün Yunanca karşılığı olan fainomenon'ın anlamı kendini kendi içinde gösteren veya açık olan demektir. Logos'un bir anlamı da beliriş (deloun) yani kendini görünmeye bırakandır. Buna göre Logos, kendini gösterenin belirişi ya da görüngüye karşılık düşen tepkidir. Dolayısıyla Husserl'in şeylerin özüne gitmek diye özetlediği fenomenoloji, şeylerin kendilerine boyun eğme; kendini

[6] Heidegger'i önceleyen ve bir metnin nesnel bir yorumunu uygun bir yönteme bağlayan, yorumu epistemolojik bir sorun düzeyinde yaşayan ve hermenötiği romantik olarak temellendiren genel birikim bir tasnife gör hermenötik teori, yorumsamacı kuram veya yöntemsel hermenötik diye adlandırılır. Yaygın olarak kabul edilen ve Bleicher, 1980 ile Göka, Topçuoğlu & Aktay, 1996'da aynen uyarlanan bu tasnifte yorumsamacı felsefe romantik felsefecilerle birlikte Dilthey, Husserl ve Betti'ye uzanan çizgiyi temsil ederken Heidegger'le başlayan ve Bultman'la devam edip Gadamer'le olgunlaşan yorumsama çizgisi Hermenötik felsefe; Habermas ve bazı marksistlerin yorumsama çizgileri de eleştirel hermenötiğe denk düşer.

[7] Dasein, Heidegger'in en önemli kavramlarından biri. Batı metafiziği adını verdiği gelenek içerisindeki hümanizmin "aşkın" (transcandantal), "tarihüstü" bir varlık olarak "insan" kavramının yerine ikâme edilen ve insanın ancak dünyada-ki varoluşuyla bir Varlık olabildiği üzerinde duran bir kavram. Orada-olma, dünya-da-olma gibi ifadelerle karşılanan sözcük, Heidegger'in insan varoluşunun tarihselliğine atıfta bulunan anahtar kavramlarından biridir. İnsanın dünyanın dışında ifade edilebilecek bir varlığı yoktur. İnsan hep bir dünyada-mevcuttur. Dolayısıyla bütün zamansallık ve mekansallıklardan münezzeh bir aşkın insan veya insan bilinci ancak birer metafizik tasarımdır. Tüm tasarımlar gibi, son kertede, öldürücüdür.

kendinden göstermeye çalışanın örtüsünü kaldırarak onu görünürleştirme şeklinde de alınabilir. Böyle bir fenomenolojiden artık yorumsamaya gitmek, kolaydır. Fenomenolojik betimlemenin metodolojik anlamı yorumdur. Dış varlığın fenomenolojisinin logosu, yorumsal niteliktedir... Dasein'ın fenomenolojisi sözcüğün kökensel anlamında hermenötiktir ki bu terim, yorumlama işini belirtmektedir (Heideggger, 1962: 61-62; Göka vd., 1996: 40).

Heidegger'e göre beşerî bilimler için önerilen yöntemi epistemolojik düzeyde meşrulaştırabilmek için Dilthey'in yaptığı gibi tinsel varoluşu doğanın varoluşundan, açıklamayı anlamadan ayırmaya gerek yoktur. Çünkü anlama, insan Dasein'ının (varoluşunun) dünya-içindeki-varlık (being-in-the-worlld) olarak gerçekleştirmiş olduğu temel (primordial) başarıdır. Dasein'ın varoluş biçimi olarak anlama, daha en başımndan itibaren vardır; doğal bilimlerdeki bilgi türü de anlamanın bir alt-türü olmaktan başka bir şey değildir.

Heidegger'in tüm geleneksel metafiziklerin ötesine geçen bu yeni perspektifiyle birlikte anlama, aynı zamanda ontolojik bir nitelik kazanmıştır. Anlama, daha önceki felsefelerde olduğu gibi yaşam operasyonlarının karşıtında yer alan ve ondan sonra gelen zihinsel bir operasyon değil, doğrudan doğruya insan yaşamının kendisinin ilksel bir varoluş biçimidir. Heidegger'in bu köktenci ontolojik 'anlama'sı aynı zamanda geleneksel yorumsamaya bir meydan okuyuştur. Almanca anlamak (verstehen) filininin hem 'bir şeyin ne anlama geldiğini anlamak' hem de 'bir şeyi yapabilecek yetkinlikte olmak' şeklinde pratik ve kuramsal bilgiyi aynı anda içeren bir kullanılışı vardır. Fiilin yapabilme yeteneği

şeklindeki pratik anlamı, yürürlükteki bilimsel bilgiyle elde edilen anlamadan çok farklı olsa da aslında bu iki anlama arasında ortak olan bir yan bulunmaktadır. Her iki durumda da 'bir şey hakkında bilgi sahibi olmak' ve 'bir şeyle nasıl uğraşılacağını bilmek' şeklinde bir bilme eylemi sözkonusudur. Buna göre, bir metni anlayan kimsenin, kendisini yansıtmasının yanısıra bu yeni anlama sayesinde yeni bir zihin özgürlüğü de kazanmış olduğunu söyleyebiliriz.

Heidegger, anlama sorununu geleceğe yönelik bir insan varoluşunun ontolojik değerlendirmesine dayandırarak ele almış; tarihselliğin insan Dasein'ının varoluş biçimlerinden birisi olduğunu söyleyerek yepyeni bir belirleme yapmıştır. Bilinebilir olan ile bilinen, ontik ve yalnızca varolan şeyler olmayıp her ikisinin varoluş biçimleri tarihsellik şeklindedir. Dasein bu tarihselliği sayesindedir ki, geçmişi canlandırma yeteneğine sahip olduğu gibi kendini hep gelecek olanaklara doğru aşmaya çalışır, yani hiç bitmeyen bir bekleme ve unutma, sürecini yaşamaktadır. Bir başka deyişle Dasein, geleceğe doğru atılmıştır (Geworfenheit) ve bu atılmışlık konumunu aşmak için sürekli projeler yapma durumundadır. Dasein'ın bu özelliklerini hesaba katmayan, harekete geçirmeyen hiç bir anlama ve yorum olamayacaktır. Çünkü Heidegger'in deyişiyle "anlama, dünya-içinde-Varlık olarak Dasein'ın Varlığının temel bir biçimidir".

Dasein'ın anlaması için esas olan bu geleceğe atılmışlığın yapısı, beşerî bilimlerdeki anlamanın da temelini oluşturur. Somut tarihsel koşullar ve bunların içerdiği geleceğe dönük olanaklar, beşerî bilimlerde geçerli olacak anlamanın özünü oluştururlar. Heidegger'in somut olgusal hermenötiğinde Daseni'ın yapacağı

tasarımın nasıllığını, ona varolma olanağını veren maddî yaşam belirlemekte; onun geçmişine, içinde yaşadığı topluma böylesine bağlılığı aşkınlığından önce gelmektedir. Bu özelliğinden dolayı her proje yapısı gereği sınırlı bir proje olmak durumundadır ve bu nokta Heidegger'i Husserl fenomenolojisindeki aşkın belirlenime karşı çıkarmaktadır. Hep bir geleneğe bağlıyızdır ve bu gelenkten herhangi bir şekilde kaçıp kurtulma şansımız da yoktur. Üstelik ne yaparsak yapalım tarihsel varlıklar olarak o geçmişe katkı yapar dururuz. Bu noktada Heidegger, Husserl'in aksine dile büyük bir önem vermektedir. Ona göre, Dasein, tarihsellik (zaman) tarafından kurulmasının yanısıra gelenek (dil) tarafından da kurulmuştur. Dil, yalnızca bir iletişim aracı değil, insan yaşamının devindiği boyut, dünyayı oluşturan ögedir. Dilin, insan varlıklarının yalnızca ona katılarak insan olabildikleri, kendine ait bir varlığı vardır. Oysa Husserl dile hiç önem vermemektedir, çünkü ona göre anlam dilden önce vardır; dil, insanın önceden aşkın egosunda sahip olduğu anlamları isimlendiren ikincil bir etkinliktir.

Bu noktada Heideger'in daha sonradan modern hermenötiğin temel kavramı olacak olan "ufuk" kavramından söz etmek gerekecektir. Heidegger, insanın, daima içerisinde yaşantının oluştuğu bir bağlam veya kültürel bütünsellikte (totality) yaşadığı düşüncesindedir. İşte bu bağlam veya kültürel bütünselliğe Heidegger, "zemin", "ufuk" veya "açıklık" gibi adlar verir. Ona göre bu ufuk anlayışı sayesinde Kartezyen özne-nesne karşıtlığı parçalanmaktadır. Olası yanlış anlamaları önlemek amacıyla, Heidegger'in ufuk'tan kastının yalıtık öznelerin kendilerine özgü dünya görüşleri olmayıp ufuğun görenekleri,

kurumları ve diliyle verili bir kültürün tamamını içerdiği belirtilmelidir.

Büyük bir çoğunluğu Önce Söz Vardı: Yorumsamacılık Üzerine Bir Deneme isimli ortak çalışmamızda yer alan bu Heidegger özetinin (Göka, Topçuoğlu, Aktay, 1996: 41-44) kutsal metin hermenötiği veya Kur'an yorumları açısından hermenötik bağlamına ayrıca işaret etmek gerekirse,[8] daha açıkçası, Heidegger'in tüm bu yorumlarının olası bir Kur'an hermenötiği için îmâlarının neler olduğunu belirginleştirmek gerekirse, Heidegger'in konuyu daha bir somutlaştırarak teknoloji sorusunu sorduğu çizgiden gitmek gerekir. Heidegger, Teknolojinin özünün ne olduğu sorusuna yine bu Kartezyen özne-nesne ayrımına atıfta bulunarak cevap verir. İnsanın özü itibariyle zaten teknolojiyi üretmeye meyyal bir yapıya sahip olmakla birlikte, teknolojinin özünün, insanların doğaya yaklaşımında tezahür ettiğiyle aynı şekilde, insanların dinlere, bilimlere, anlaşılacak metinlere, kutsal kitaplara yaklaşımında da tezahür eder. O da Kartezyen nesnelciliğin bir çerçeve çizme konusunda bir güce sahip olduğunu vehmetmesine; çizdiği çerçevenin içine şeyleri sığdırabileceği ve üzerinde istediği işlemleri yapmaya kendini yetkili ve haklı gördüğü bir varoluş biçimine tekabül eder. Kendisiyle, anlaşılan metin, bilinecek bilgi arasında nesnel bir mesafe koyabileceği; kendisiyle nesneyi ayrı zamanlara ve ayrı varlık alanlarına aitmiş gibi görerek nesne üzerinde istediği tasarruflarda bulunabileceği vehmine dayanan Kartezyen nesnelcilik, doğayı da insanın varlık alanından ayırmış;

[8] Gerekebilir, çünkü Heidegger, gerçekten anlaşılması çok zor bir felsefeye sahip. Onu bir metin yorumlama, dolayısıyla bir metnin anlamını daha kolay anlaşılır kılma işlemleri esnasında sözkonusu etmek, kendisi bu kadar zor anlaşılırken paradoksal olabilir. Ama unutmayalım ki Heidegger'in ve büyük bir ihtimalle tüm bir hermenötik felsefenin temel amacı metinleri daha kolay anlaşılır kılmak değil, bizzat bu (doğru veya yanlış) anlama esnasında bize neler olduğunu soruşturmaktır.

o alanda insanın her çeşit muamelesini haklılaştırmıştır. Böylece Hristiyanlıkta "dünyanın efendiliği" makamı doğası gereği "dünyayı iğdiş etme"ye çok kolay dönüşmüştür. Burada bir karşı cinse aşk ile yaklaşmakla, tecavüz ederek yaklaşmanın farkı, nesnelcilik hakkında Heidegger'in eleştirilerinin çok uygun bir ifadesi olabilir. Sürekli elimizin altında bulundurduğumuz, istediğimiz anda istediğimiz gibi tüketebileceğimiz, kullanabileceğimiz, iğdiş edebileceğimiz (el-de-mevcut)[9] şeyler, birer teknik olarak teknolojinin özünü ızhar etmektedir. Bu sayede yeryüzünün efendisi olan insan, herşeyi kendi emrine âmade (standing-reserve) olarak görmeye başlar (Heidegger, 1977: 18 vd.). insanın bu teknolojik melekesi, metin okumalarında da kendini gösterir. Okuduğu metin, baktığı sanat eseri, tâbi olduğu din vs. ile kendi arasına nesnel yalıtkanlar koyabileceğini düşündüğü ölçüde onları birer teknik olarak algılamaya başlar. Ama gerçekten de bu yalıtkanları "koyabileceğini düşündüğü ölçüde", çünkü Heidegger'e göre insanın bu yalıtkanları koyabileceği düşüncesi aslında bir vehimden ibarettir. Çünkü insan, tarih içinde, bir dil ve gelenek içerisinde kurulmuş olduğu ölçüde olaylara bu gelenekler yoluyla bakmakta, bunların üstüne çıkamamaktadır. İnsan yeryüzüne fırlatılmış bir varlık olarak kendi ölümüne doğru trajik bir yürüyüş içerisindedir. Dünyayla, varlıkla ancak dil yoluyla temasa geçmekte ve dilin kendisine sunduğu imkanlar ölçüsünde hakikat (aletheia) tecrübesini yaşamaktadır. Bilmek, anlamak,

[9] Bilgi veya anlama nesnesinin el-de-mevcut (present at hand) olma durumu ileride Derrida'nın metafiziğe yönelik tüm eleştirisini temellendireceği kavramı da yani presence'ı da münasip bir biçimde içerir. Daha ayrıntılarına ileriki satırlarda geçeceğimiz için uzatmadan sadece alakasını işaret etmiş olmak için kaydediyoruz. Derrida'nın terminolojisinde presence, anlam sözkonusu olduğunda hem zamansal hem de uzamsal olarak "hazır olmak" anlamına gelir. Yani bir kez "söz" edildiğinde "söz"ün şimdi ve burada anlamının hazır olduğu; ne söyleniyorsa, özellikle sözlü iletişimde bunun içerdiği anlamın daha kolay tahakkuk ettiği yönünde Batı'da metafizik bir kabul olduğuna işaret etmektedir. Heidegger'de bunun teknolojik içerimi de nesnel anlamın tam da insanın 'el-in-de hazır' olması, anlamın insanın hizmetine sokulmuş olduğu yönünde bir çağrışımı olmaktadır.

yapmak istediği şeyle, yaptıklarına aracı kıldığı şeylerle aynı varlık sferine ait olup, bizzat bu aracılar, onun anlama yapısında etkin olmaktadır. Ancak bu, hiç bir şekilde insanın içinden çıkılamaz bir kafes içinde olduğu anlamına gelmez. İnsan özgürlüğü, hakikat duygusunu bizzat bu alanların içinde yaşar ilh.

Şimdi Kur'an'ın anlaşılması konusundaki çabalar açısından tüm bunların ne söyleyebileceği açısından bakmak gerekirse; Heidegger'in yaklaşımı Kur'an'ı bir "nesnel bilinebilir" görme çabalarının eleştirel tasvirleri için bir hayli ders içermektedir. Buradan yola çıkarak Kur'an'ı okuyan insanın, orada belirlenmiş bir anlamı varsayarak, o anlamın tüketilircesine belirlenebileceğini düşünerek, bu anlama salt filolojik, gramatik ve mantıksal yaklaşımlarla ulaşılabileceğini öngördükçe Kartezyen nesnelciliğin etik alanına yakalanmış olur. Spinoza'nın söyledikleriyle de bir miktar süreklilik bulunabilecek böylesi bir yaklaşıma göre, bir kutsal metnin bize söyleyeceği şeyden de hızla uzaklaşmış oluruz. Çünkü bir kutsal metin veya bir edebî metin anlattığı hikayelerle, içerdiği hukukî hükümleriyle bize filolojik, gramatik veya mantıksal bir anlam-çözme işlemiyle bulunabilecek olanın ötesinde bir şeyler söyler. Ve bu çözümlemelere saplanıp kalındıkça bize söylediği gürültüye gider, unutulur. Onu tekrar hatırlamanın yolu ise, aslında şaşaalı, yöntemsel yaklaşımlar gerektiren bir şey değil; ona kulak vermek; söylemeye çalıştığı şeyi kalp kulağıyla dinlemek oradaki sesi duymaya, anlamı yakalamaya yeterlidir. Mistik çağrışımları olan bu yaklaşımın birebir İslâmî tecrübelere uyarlanması kuşkusuz mümkün değildir. Ancak İslâm'da kutsal kitaba muhatab olmanın âdâbı, seremonileri, ve nefs hazırlıkları konusundaki tedbirler gözönünde bulundurulduğunda bu

söylenenler bir karşılık buluyor sanırım. İslâm'da kitabî bir hukuk ve gündelik hayat kültürünün oluşmasını sağlayan fıkıh etkinliği de, herşeyden önce Kur'an'a böylesi bir kulak vermenin bir sonucudur.

Geriye bir tarihin, kültürün, dil ve geleneğin ürünü olduğu 'bilinen' insanın, Kur'an'a veya herhangi bir kutsal metne muhatap olduğunda bu bilginin ne işe yarayacağını sormak kalıyor. Kuşkusuz tarihi, dili ve geleneği insan varoluşunun yapısında etkin faktörler olarak teşhis edebilme yeteneğinin, tüm bu faktörlerin ötesine (tarihötesi, dilötesi, gelenekötesine) geçmeyi mümkün kılan bir bilgiye kaynaklık edip edemeyeceği burada canalıcı sorudur. Bu noktada Heidegger'in ve ondan sonraki çizgide Gadamer'in cevabı kesin bir olumsuzluktur.[10] Dahası Heidegger, böyle bir noktaya geçme arzusunun (iktidar istencinin)[11] teknolojik bir temele sahip olduğunu işaret edip, Kartezyen dünyanın efendiliği (İslâm'daki istiğna'yı ne kadar da çağrıştırıyor) rolünün saldırgan boyutlarıyla birlikte bizzat tarih, kültür, dil ve geleneğin içerisindeki açılımlara dayandığını gösteriyor. Kur'an okumalarının modernist-tarihselci yorumlarının, kendi tarihsel belirlenmişliklerini çoğu kez unutarak, böylesi bir aşkınlık pozisyonunu vehmettiklerini görmek bu noktada zor olmaz. O yüzden de Kur'an'a, ve tüm bir İslâm kültür birikimine yaklaşımları çağımızda "işe-yarar" bir hukuk sistemi, kalkınmaya iyi yarayacak bir ideoloji oluşturma

[10] Kur'an yorumlarında tarihselci yaklaşımda bulunanlar, tarih, dil, kültür ve gelenek gibi bizi şekillendiren faktörlere istediğimiz zaman üzerimizden atabileceğimiz cansız giysiler gözüyle bakıyorlar. Burada gözardı edilen, bu gözle bakmanın bize şu anda tecrübe etmekte olduğumuz tarih ve gelenek tarafından olumlanmakta olduğudur. Aslında Heidegger, bütün bir felsefe tecrübesiyle bu bakışaçısının modası geçmiş bir Kartezyenciliğin tarihine ait olduğunu başarıyla göstermiştir. Ona göre dil bizim ürünümüz, bizim teknik malzememiz veya yedek stoğumuz değildir. Aksine biziz dile ait olan, dilin ürünü olan.

[11] İktidar arzusu (will to power) Nietzsche'de insan varlığının en doğal özelliği olarak belirir (Nietzsche, 1968). Hatta insandaki iktidar iradesini görmezden geldikleri için Hristiyanlığa yönelik şiddetli eleştiriler yönelten Nietzche'ye (Nietzsche, 1995) karşılık Heidegger bu özelliklerinden dolayı Nietzsche'yi (metafiziğe yönelik eleştirilerine rağmen) Batının son metafizikçisi ilan eder ve bu isteğin teknolojinin oluşumundaki rolüne işaret eder.

iradesine matuf teknolojik bir bakış açısınca belirlenmektedir. Sonuç, Kur'anî hitabın bütün büyüsünün çözülmesi; aslında tarih ve dilötesi bir konumdan konuşabilecek tek makam veya varlık olan Tanrının bütün niyetlerinin deşifre edilmiş olduğu bir söyleme (vehme) geçilmesi; dolayısıyla niyetleri bilinen tanrının asırlarca önce tavsiye ettiği tüm işlerinin insan eliyle yeniden tanımlanması olmuştur.

Aslında Kur'an'a veya herhangi bir kutsal veya edebî metnin tüm içeriğine inanan bir okuyucunun okuma durumuyla hiç inanmayan birinin okuma durumları arasında bu bakımdan ortak olan yanlar vardır. Dolayısıyla nesnelci bir okuma durumunda da her zaman yitmeyen bir şeydir bu. Zira metin tüm bu kapalı gözlerin, tıkalı kulakların zaman zaman açıldığı fırsatları her insanda zaman zaman yakalar. İnsana, unuttuğu şeyleri hatırlatır. Hatırlatma ise bilindiği gibi hiç bir zaman bir baştan öğretme değildir. Kutsal metin de, edebî metin de insana yeni şeyler öğretme iddiasını taşımadıkları gibi her ikisinin hatırlattıkları genelde rutin bir tekrar gibi görülmez. En rutin okuma ve dinleme biçiminde bile bu 'hatırlama' (bu 'zikr') tahakkuk eder. Ancak okumaların her türünde istemdışı cereyan eden[12] bu ortak yanların yanısıra o metne akidevî anlamda inanan, belli bir angajmana sahip olan, mensubiyetini temellendirenlerin okumalarındaki fark bir hayli önemlidir. Kur'an okumalarında bu esas unutulduğu taktirde Kur'an'ın modernist-teknolojist dünya-inşasının salt bir malzemesi haline gelmesi mukadder olur.

---

[12] İstem-dışı yorumlama belki de hermenötik felsefenin ulaşmak istediği yorumsama tanımıdır. Türkçemizin tam da böylesi bir anlam için sunduğu karşılık olarak yorumsama sözcüğünün son-eki (-sama), duyum-sama, gülüm-seme gibi sözcüklerdeki işlevi gözönünde bulundurulduğunda takdir edilebilir. O zaman yorum veya bir 'yorum olarak anlama' ve hermenötik, Heideggeryan anlamında bir varoluş biçimine belki de en güzel bu sözcükle karşılık bulur: yorumsama.

Teo-Ontolojik Hermenötik : Veya Bultman'ın Anlama ve İnanma Diyalektiği

Bir metne inanan insanlarla inanmayanların arasındaki farkın o metnin anlaşılmasında önemli bir yere sahip olduğu üzerinde çokça durulmuştur. Ama bu konuda Heidegger'in iki önemli öğrencisinden biri olan Bultman'ınki oldukça karakteristiktir. İlkin Gadamer'in büyük eseri olan Truth and Method'u yayınladığı yıl olan 1962'ye kadar, hermenötik alanında ontolojik yaklaşımlar tümüyle Bultman'ın teolojik hermenötiğine dayanıyordu. Dasein'ın metodolojik analizini Heidegger'in hermenötik felsefesi aracılığıyla derinleştirme çabasıyla, Bultman'ın kutsal kitap tefsirleri, Heidegger'den türettiği bir yöntemsel çözümlemeye göreydi.

Bultman'ı ilgilendiren şey, Yeni Ahid'deki Tanrısal mesajın (kerygma'nın) mitolojik dili ile yorumcunun (kitabı tefsir edenin) varoluşsal anlaması arasındaki diyalektik idi. Kitabı anlayabilmek için bir yandan yorumcunun inançlı biri olması gerekiyorken, bir yandan da inanmak ancak kitap anlaşılabildiğinde olanaklıydı. Tefsirde ortaya çıkan hermenötik daire, burada, kendisini, anlamak için inanmak zorunda olan bir yorumcuyla ortaya koyar, oysa ki, mesajı anlamanın kendisi inanç elde etmek içindir. Eğer Tanrı sözünü ilk duyan kimsenin (elçinin) onu nasıl anladığına kadar çözümlemeye götürürsek, anlama, psikolojik bir olgu olarak açıklanmak zorunda kalınıyordu. Bu anlamda, yorumcu yine Kitab'lara zihnin bir nesnelleştirimi olarak yaklaşıp bir şekilde sorularına cevap temin etmek için 'nesne'yi sorgular. Bu düşüncenin sınırları İncil'in tefsirinde çok açıktır. Bultman'ın

çalışmasında, Yeni Ahid'in mitlerinden arındırılması sürecinde tarihsel ve dilbilimsel yorum önemli bir rol oynar. Bu sayede kutsal metnin içerdiği mesaj üzerinden, artık modern insana inandırıcı gelmeyen kozmolojik-eskatolojik açıklamaların mitik örtüsü kaldırılmış olur. Modern insana inandırıcı gelmeyen mitik örtüler —İsa'nın mucizeleri, çarmıha gerilip göğe yükseliş, yeniden dirilme ekmek ve şarap hikayeleri vs— reel karşılıkları olmayan vakalar olarak okunup, bunların anlatılmasının arkasındaki gerçek niyetin tarihsel ve filolojik analiz sonucu açığa çıkarılmasıyla kaldırılmış olur. O zaman tanrının kurtuluş için bizden ne istediğini anlamış oluruz (Bleicher, 1980: 105).

Ancak, Bultman'ın kutsal kitabı mitlerinden arındırmak uğraşı ile inanan insanın anlamayla olan diyalektiği paradoksal bir ilişkiyi içermektedir. Çünkü mitlerle dolu bir kitabı çadaş insanın anlayamamayacağına dair bir varsayımla belirleniyor. Ve çağdaş insanın inanacağı bir metin anlayacağı bir metin olacağından, mitlerin mitsel-olmayan bir bakışaçısıyla ele alınarak inanılır bir hâle getirilmesi gerekiyor. Bu da doğallıkla, kutsal kitapların tüm mucizelerinin, tüm öte-dünya anlatılarının, mitolojik ifadelerin sembolik anlatımlar cümlesine dahil edilerek gerçek varlıklarının yadsınmasına yol açmaktadır. Burada Bultman'ın mitolojiyi eleştirmek için mitolojik olmayan bir düşünce yolunu seçmiş olması, tipik bir batılı metafiziğin sürekliliği içinde düşünülebilir. Heideggeryan bir ilke, mitolojiye, en azından, farklı bir varoluş olasılığının ifadesi olarak bakmayı gerektirir. Bu da, Bultman'da, mitik düşüncelerin altında yatan ve onlarla ifade bulan öz-anlamalarla (self-understandings) ilişkili bir yorum düşüncesine kaynaklık ederken, Bultman, Batılı metafiziğin diline tekrar sarılıyor. Bu sarılış özellikle bir Hristiyan olarak elinde bulunan

kutsal metinlere yeterince güvenmemekten kaynaklanan bir şey. Şayet eldeki metinlerin tarihsel etkilerden masum olmayan azizlerin, yaşadıklarının ve duyduklarının, tabiri caizse, keyfî bir aktarımı (Watt, 1996) olarak düşünülüyorsa, bir anlama yorumlama diyalektiğini bile, dinsel (veya mitsel) bir gramerin lehine, sonuna kadar sürdürmek gerçekten de zorlaşır. Allah'ın kudret sıfatının kabûlünün telaffuzdan öte bir varlık alanı kalmamış olur ilh. Bu konuda olası bir İslâm hörmenötiğini bekleyen temâlardan birinin İslâm'daki mucize anlatımlarının, müteşabih anlatımların, ahiretle ilgili anlatımların da bu anlayışın sorgusuna tâbî kılınması olacağını görmek zor değildir. Ancak bu konudaki geleneksel İslâmî tavrın —çok kasıtlı ve modern zihinle yoğrulmuş olanların tutumları gözardı edilebilirse— modern çağdaki bu demitolojizasyon kampanyasına teslim olmamış olduğu söylenebilir. Bu konuda genel bir paylaşıma sahip olan kabul ve duyarlılık, Allah'ın Kur'an'da olduğunu söylediği ne varsa onların aynen olduğu yönündedir. Çağdaş dünyanın tüm post-anlatısal ağırlığına rağmen, bu görüşün fazla bir yara almış olduğunu söylemeyi gerektiren bir durum yoktur. Ancak M. Abduh veya Cemaleddin Efgani gibi alimlerin cinlerle, müteşabihlerle ilgili meşhur bilimselci yaklaşımları, modernleşmenin ilk travmatik etkisinin henüz atlatılmamış olmasına verilmelidir. Şimdi, kendi inançlarının derinliklerine nüfûz ettikçe Müslümanlar, sembolik bir açıklama tarzıyla Allah'ın aktardığı bazı olayların varlığından kuşku duymayacak bir ilâhî kudret anlayışına sahip olmaktadırlar. Aslında, Kur'an'ın sembolik ifadeler kullanmış olduğu bir an için kabul edilse bile sorulması gereken bir soru vardır: Sembolik ifadelerin kullanılma gerekçesi ya bizim

aklımızın ermediği ve ermeyeceği bir şeyleri bize aktarmaktır, ki vahy zamanıyla bizim zamanımız arasında akıl yeterliliği açısından bir evrim yaşamış olduğumuzun bir işareti yok, veya Allah, bu sembolleri müminler üzerinde, Jungçı anlamıyla, arketipik bir etki oluşturmayı; kendi teklif ettiği dünyada insanların ihtiyaç duyduğu veya duyacağı kutsal'ın işaretlerini koyarak bir kültürel bilinçaltı oluşturmayı irade etmiş olabilir. İmdi, eğer Allah müminler üzerinde arketipik bir etki veya bir bilinçaltı oluşturmasını isteyerek sembolik anlatımlara başvurmuşsa bile, bunu böylece yapmış olduğuna dair Kur'an'da bir ifadeye yer vermemiş olması bir yana, oluşması istenen arketipik etki ancak o olayın aynen vuku bulmuş olduğuna inanılırsa oluşacak bir şeydir (Nerede kaldı Allah'a teslim olmanın anlamı?). Burada Allah'ın hitabı üzerinde Kürşat Demirci'nin tüm hermenötik birikime atfettiği 'ilahî okuma pozisyonu' (Demirci, 1995), veya Spinoza'ya atfettiğimiz, "metnin bütünlüğünü kavramak için gerekli olan tanrısal perspektif" —özellikle sözkonusu olan, Allah'ın doğrudan vahyetmiş olduğuna inanılan bir kitap olunca— oldukça sınır-ötesi (bir çeşit tuğyanî) bir konumu getiriyor.[13] Bu durumda Bultman'a göre metnin varoluşsal anlaşılmasının, bir metnin içeriğine teslim olmayı gerektirmesi ile İncil'in yorumunun döngüsel bir biçim almasının —İsa'ya inanmayı ifade eden ve Eski Kilise tarafından formüle edilmiş bir metni anlamak; metni anlamak için metnin ifadesine inanmak mecburiyeti vardır, oysa bu inanç ancak metni anlamak yoluyla mümkün olan bir şey olmasının— bu döngünün hangi

[13] Buradaki konum, bütün karikatürize durumlarını örneklemek için kabullenmiş olabileceğimiz Aristocu İslâm felsefecileri veya bazı mutasavvıflarca alınmış olanına ne kadar benziyor. Hatırlanacağı üzere onlar da Allah'ın bazı buyruklarının sıradan insanları bağladığını düşünerek filozof ile peygamber veya veli ile peygamber arasında genellikle birincilerinin lehine sonuçlanan karşılaştırmalar yapıyorlardı. Gazzali'nin itiraz ettiği yaygın felsefî görüşün, Allah'ın ayrıntıları bilip bilmediği konusunda olduğu hatırlansa yeridir.

tarafına meyledilerek sonuçlanacağına dair yeterince ipucu veriyor. Hiç bir düalizm, hiç bir kavramsal ikili, ögelerden biri diğerinin aleyhine olmaksızın kurulmaz. Hiç bir zihin-inşâsı döngü de iki tarafa eşit meyil veremez.

Yine de Bultman'ın kaydettiği bir mitsel düzey daha vardır ki, mitin kendisinin mitolojiden arındırılmasını gerektirmektedir. Bu aşamada, bilim adamı ondan sonra da felsefeci çağrıyı işiten, ona karşılık veren ve böylece kendi varoluşunu anlamlı kılmaya başlayanların yerini alırlar. Mitolojiden arındırma, burada, 'günah' gibi kavramların, umutlarımızın (yani İsa'nın zaten önceden başlatmış olduğu geleceğimizin bilgisi) ışığında, bir yorumu biçimini alır. Bu da mitolojik olmayan kavramların, örneğin Tanrı'nın geleceği', 'Tanrı'nın Sözü' gibi deyimlerin kulanımına götürür. Dolayısıyla kendi geleceğimiz için sorumluluk üstlenmek bize sunulmuş inancı kabul etmiş olmamızın bir sonucudur. (Bleicher, 1980: 105, 261).

Ancak Bultman'dan türetilebilecek veya yorumun tüm alanlarına uygulanabilir metodolojik bakışaçılarını geliştirebilmek için Bultman'ın bulabildiği tek yöntem, Heidegger'in anlama-öncesi yapı anlayışının yeniden formüle edilmesiyle geliştirilmiş bir ön-anlama'ya dayanmaktı. Bultman'ın çalışmasının teoloji dışındaki tüm yorumlara genellenebilecek olan sonucu da buydu: Bir şey ne kadar "öznel" olursa, yorumun "nesnel" olma olasılığı o kadar artacaktır, yani birey kendi varoluşunu ne kadar dert edinirse, metnin iddialarını o kadar iyi kavrayacak bir konumda olacaktır.

Betti, Bultman'ın, yorumun sonuçlarının nesnelliğiyle ilgili olarak öznenin ön-anlamasına böylesine güvenmesi nedeniyle, onun teolojik yorumsamasını reddetmektedir. Bultman, bu anlayışı

nedeniyle en çok dil ile ilgili sorunları görmezden geldiği için eleştirilmiştir. Ancak zaten dil ile ilgili sorunlar, modern yorumsama felsefesindeki tartışmaları da karakterize etmektedir ve bu, özellikle Gadamer için sözkonusudur (Göka, Topçuoğlu, Aktay, 1996: 45).

Huzur Metafiziği veya Sözmerkezciliğe Karşı Yapıçözümü

Şimdiye kadarki anlattıklarımızdan hermenötik geleneğin kendi içindeki farkılığını, dağınıklığını göstermiş olduğumuzu umuyoruz. Bunu göstermenin anlamı, hermenötik geleneğe genel olarak atfedilen bir çok indirgemeci veya genellemeci nitelendirmeyi geçersiz kılmaktır. Hermenötiğe en yaygın biçimde yakıştırılan nitelendirme göreciliktir. Özellikle, postmodernizmin kültürel vasatıyla eş zamanlı yükselişi onun postmodernizmin ögeleriyle özdeşleştirilmesine ve basit bir anlam lâkaytlığının taşıyıcısı sayılmasına yol açmıştır. Yukarıda da değindiğimiz gibi, örneğin, Gellner'in postmodernizm üzerine olan kitabında hermenötiği aklın, rasyonalizmin ve gerçekçiliğin en büyük düşmanlarından sayması hem bu karışıklıktan kaynaklanmakta, hem de tabiî ki bu karışıklığın sürmesinde epeyce bir pay sahibi olmuştur. Kuşkusuz hermenötiğin içinde Gellner'in eleştirisini hakeden, değişik eğilimler vardır. Ancak unutmamak lâzımdır ki, Gellner de bir rasyonalizm fundamentalisti olarak, kendi konumunu güçlendirebilmek için bir öteki'ni yaratmak durumundadır. Hermenötikçi bu konuda seçilmiş bir 'öteki' işlevi görmektedir Gellner'in ve benzerlerinin metinlerinde. Gellner bir oryantalist olarak en fazla, kültürler veya eğilimler hakkında stereotipler yaratarak kendi merkezci

konumunu tahkim etmekle eleştirilmiştir. Ki, bu eleştiri kendisi gibi oryantalist olan herkese yönelen standart eleştiridir. Realitenin nesnel biçimde incelenip anlaşılabileceği varsayımı bir rasyonalistin en başat varsayımıdır. Ancak Gellner, aslında bir çok rasyonalist, nedense bir türlü birilerini doğru anlamış olduğunu pratikleriyle örneklendiremez. Hermenötiğe veya hermenötikçilere yönelik eleştirileri de böylesi bir rasyonalist işportacılığın ürünüdür. Bir Bultman'ı, Gadamer'i, Heidegger'i hatta Betti'yi okumamış olduklarına bahse girebilirsiniz. Buna rağmen, aralarında hiçbir ayırım yapmaksızın hepsini relativizme akraba çıkarmak suretiyle rasyonalist bir maluliyeti dışa vurmuş oluyorlar.

Bu bölümde, hermenötiğin kendi içindeki son çatallanmalardan birine işaret ederek sözkonusu genellemelerin dayanaksızlığını, hermenötik içindeki önemli br eğilimin bırakın göreciliği beslemeyi veya ona dayanmayı, mutlak hakikatin tecellî şartlarının arayışıyla karakterize edilebileceğini sergilemek istiyorum. Özellikle Gadamer ve Derrida arasındaki tartışma, anlamın nesnellik hikayesine, hakikatin (yani 'sözcük' ve 'şey' —anlam— uygunluğunun) tecellisine ilişkin söyledikleri yeni bir açılım getirebilecek bir durumdadır. Öncelikle gerçekten de relativizme çokça yakıştırılabilecek olan Derrida'nın vahy metinlerini de işin içine katarak metin okumalarındaki sözmerkezcilik (logocentrizm) dediği ve tüm bir batılı geleneğin tâbî olduğunu düşündüğü bulunuş (huzur=presence) metafiziğine yönelttiği yapıçözümcü eleştirinin içerimlerini kestirmeye çalışmak, daha sonra Gadamer'le aralarında gerçekleşmiş bir tartışmanın sonuçlarını aktarmak istiyorum. Bununla amacım, aralarında diyalog, anlam ve metin yorumları

konusunda vuku bulmuş olan tartışma dolayısıyla çok iyi açığa çıkmış özelliklerini, bu yazının genel amaçları için; hermenötiği Müslümanların metin okumalarıyla, kendilerini anlamayla ilgili bir öz-düşünüm imkanını sağlayan vecheleriyle vurgulamaktır.

Derrida, bütün felsefe çalışmasına batının toplu tarihini sözmerkezci bir metafiziğe bağlayarak başlar. Ona göre Batı tarihi sözmerkezci bir tarihtir. Sözmerkezci olmanın Derrida'daki karşılığı, kelimeler ve şeyler arasındaki bire-bir mutabakat; kelimelerin şeyleri olduğu gibi yansıtmaları; dilin bu anlamda bir temsil niteliğine sahip olması arayışıdır; yani kesinlik arayışıdır. Derrida'ya göre Batılı metafiziğin bu kesinlik arayışı söz ve yazı arasındaki kavramsal ikilide tavrını her zaman sözden yana koymasıyla iyice açığa çıkar. Batı metafiziği bu tercihi, sözün, konuşma esnasında tüm göndergeleri yönlendirme, görünür ve görünmez referansları devreye sokmak suretiyle anlamın hemen şimdi ve burada tahakkuk (present) etmesini sağlama yeteneğine sahip görülmesinden dolayıdır. Yazıda ise anlamın bu şekilde yazanın kastı altında bulunma (present) ihtimalinin kontrol dışına çıkmış olduğu varsayılır. Derrida'ya göre bu, anlamın zamansallığının ve mekansallığının yokedildiği bir bulunuş (presentness) varsaydığı için sürekli olarak bir sözün tıpatıp aynı şekilde üretilebileceği, hatta üretilmeksizin bulunabileceği bir metafizik varsayımdır. Derrida'nın kendisi değişik vesilelerle Nietzsche'den daha fazla etkilendiğini söylemişse de (Derrida, 1989) bu konuda Heidegger'in, sözkonusu sözmerkezciliğin, teknolojinin özüne ait bir şey olduğu fikrinden oldukça etkilendiği söylenebilir. Çünkü her ikisine göre 'söz'ün bir bulunuş (present) altında (at-hand) olması teknolojik tasarımın, sonradan Foucault'da ifadesini

bulan —Nietzsche'den devren— 'iktidar iradesi'nin; kısaca Kartezyen nesnelciliğin başlangıç noktasıdır. 'Söz' denetim altında tutulmadığı sürece, 'söz'ün üzerinden iktidar kurulamaz. 'Söz'ün denetimi ise ancak bir kesinliğe sahip olduğu; sürekli olarak tekrarlayıp durduğu; nesnel bir varlığa sahip olarak 'orada' 'bulunup' bizim 'okumamızı' beklediği varsayımı sayesinde mümkün olabilir.

Derrida'ya göre kavramlar kafamızda hiç bir zaman kendi başına bulunmaz, mutlaka bir partnerleriyle, bir karşıtlarıyla beraber bulunurlar. En tarafsız gibi duran bu kavram çiftleri ise, mutlaka biri diğerinin aleyhine olmak üzere zihnimizde kurulur. Kavramların zaten nesnelci bakışın aksine olguları yansıtmak veya temsil etmekten (re-present) ziyade inşâ ettikleri yönündeki, bir ölçüde uylaşılmış görüşe karşı, Derrida, bu kavramlar arasında zorunlu bir hiyerarşinin kurucu olduğu saptamasını yaparak, kullanmakta olduğumuz kavramların en masumunun bile nasıl bir sıradüzeniyle, nasıl bir iktidar veya metafizik üretimine katıldıklarının analizini yapar; adını da yapıçözümü koyar. Bu yapıçözümünün en üst düzeyde uygulandığı kavram çifti de, 'söz'e yüklenen bu 'presentness' (huzur) dan dolayı, 'söz' ve 'yazı' dır. Derrida bu tür kavram hiyerarşilerinin temelsizliğini, keyfîliğini göstermeye ve dolayısıyla dayandıkları metafiziği deşifre etmeye hasrettiği yapıçözümünü söz-yazı kavram çiftine uygulamakla, söz-merkezciliğin (Batılı metafiziğin 'söz'ü merkeze alan metafiziğinin) işleme stratejilerini sergilemeyi birarada götürür. Bir yandan, 'söz'ün, zannedildiği gibi, anlamı kesinliğe ulaştıran imkânlara sahip olmaktan ziyade, konuşmanın, doğası gereği despotik yapısının devrede olduğu; bunun da 'söz'ün neye

tekâbül ediyorsa (anlam'ın) aynen tahakkuk ettiği yanılsaması yarattığını öne sürer. Yani söz despottur. O yüzden içerdiği anlam çelişkilerini bu yapısıyla kamufle eder, bir kesinlik algısı yaratır. Ama aslında öyle değil. Diğer yandan yazı, despot olmadığı, karşınızda bir muhatap bulunmamasının bir özgürlük hissi yarattığı dolayısıyla oradaki anlam hiyerarşilerini, konuşmanın örtbas ettiği çelişkileri serbestçe çözme imkanıyla bizi başbaşa bıraktığı için gerçek anlamın (eğer varsa) tahakkukuna daha bir imkan tanır. Çünkü 'söylenen' orada konuşanın denetiminden çıkmış; biz, söyleyeni aşmış, 'söylenen'le başbaşa kalmışızdır. Bu yüzden söz despot, yazı özgürdür. Görüldüğü gibi Derrida söz ve yazı ikilemini 'yapılandıran' varsayımları tersine çevirir, 'yapısını bozar'. Derrida'nın anlamın tahakkukuna ilişkin geliştirdiği kavram olan différance, anlamın batılı metafizikçe uylaşılmış zamansal ve mekansal huzur'unu, bulunuşunu, burada ve şimdiliğini yapı-çözen bir anlamı vardır. Derrida bunu, present'ın karşıtı olarak kurar ve söz'ün —aslında yazıya dahil olacak biçimde— esas itibariyle differansiyel bir tabiate sahip olduğunu söyler. Present nasıl burada ve şimdi, yani hem zamansal hem mekansal anlamında bir bulunuş'u (huzur'u) içeriyorsa, diffêrance da yine zamansal ve mekansal anlamda bir ertelenmişlik ve ötelenmişlik farkını içeriyor.

Derrida'nın söylediklerinin vahy metinlerini okuma açısından içerimi; metinde okumadan önce belirli bir anlamı varsayan her okumanın, o anlamın zaman ve mekan dışı huzurunu arayan söz-merkezci bir okuma olduğudur. Aslında orada metni o özel okuma yoluyla kaçınılmaz olarak kendisi kuracağı halde bu okumanın asl'ına uygun olduğu, okumanın sonunda 'asl'ına

uygun' anlamın 'hazır' (present) olduğu varsayımına dayanacağı için önü alınamayacak bir şidditle yüklüdür. Buradan bir genelleme: her söz-merkezci (logocentist) okuma şiddet-içerikli veya şiddet yönelimlidir. Hayatla ilgili her duruma uygun bir söz'ün varolduğu varsayımı, dinlerin, özellikle İslâm'ın vazgeçilmez iddialarından biridir. Derrida'ya göre ise böyle bir varsayıma dayanan bir metin okuması açısından hayatın tüm eylemleri önceden tanınmış, belirlenmiş ve kodlamaları yapılmıştır. İnsanlar böyle bir durumda, hiç bir zaman metnin kurduğu hiyerarşileri, metnin üzerinde kurulduğu aporiaları (metinden doğan ve metnin aşamadığı paradoksları) göremezler, görmeye çalışmazlar. Bu hiyerarşilerin maddi hayattaki karşılığını üretmeye çalışırlar veya ona göre kurulmuş maddî hayatın yorumsal karşılığını okumayla gerçekleştirirler. Oysa metni özgürleştirmek, Derrida'ya göre metinden yola çıkarak hayatı kodlamak yerine metnin çelişkilerini orta yere koymasına fırsat vermek, dolayısıyla hayatı özgürleştirmek anlamına gelir. Bu yüzden, bir anlamda Derrida'nın tüm yaptığının 'metni özgürleştirmek' cümlesine dahil olduğu söylenmektedir (Binder, 1996: 170; Hoy, 1991: 46 vd.).

Derrida'nın söylediklerinin bu içerimleri İslâmî hermenötik iddialarının değişik bir ucunu temsil edenlerce, tüm İslâm tarihine ve İslâmî metinlerin okumasına uygulanmıştır. Bunların en önemli temsilcileri, hem bu literatüre olan vukûfiyetiyle, hem de bu tartışmada Derridacı bir çizginin tasdik edici bir uyarlamasını üretmiş olan Muhammed Arkoun'dur. Arkoun'un, İslâm düşünce tarihinin analizinde başvurduğu heterodoksi-ortodoksi düalizmi çerçevesi, tam da sözmerkezcilikle sözü özgürleştirmiş insanların, metne karşı kayıtsız yaşayanların

analizini yapar. Ona göre ortodoks İslâm Derridacı anlamda logosentirzmin, sözmerkezciliğin, sözü merkeze alarak hayatın içindeki dinamizmi göremeyen, ona uyum sağlayamayan, hayatın karşımıza çıkardığı açılım imkanlarının tamamını doktrinin dar çerçevesine sığdırmakta ısrarlı bir anlayışın tahakkümü altındadır. Ulema ve fukahanın gramatik ve lexik analizlerle metindeki vahyin hakikatini kavrayıp kontrol edebilecekleri yönünde bir anlayış tarafından yönlendiklerini düşünür Arkoun. Ona göre ulema, dilin esas itibariyle dünyanın bir yansıması olduğunu ve Kur'an'ın temelinin de bir olaylar dizisi olduğunu varsayar. Bunun yerine Arkoun İslâm'ın kendisine ve Kur'an'a olgular olarak göndermede bulunur. Olaylar olarak, yani ulemanın kutsal yazının anlamını yakalayıp sabitlemek konusundaki çabalarına rağmen, sözcüklerin anlaşılmasını şekillendirmek üzere, tarihsel olarak gelişmiş fenomenler olarak görür. Ulema'nın ve fukahanın hataları, Arkoun'a göre, sahip oldukları dil bilgilerinin metne nüfûz etmelerini, metni tam anlamıyla anlamalarını sağlayacaklarına olan inançlarıydı. Buna göre onlar, dilin kendisinin tarihsel olduğu şeklindeki daha derin gerçeği gözardı etmekteydiler. Kuşkusuz bir kısmına rahatlıkla katılınabilecek bu analizlerin hepsi varıp tarih içinde teşhis ettiği ve 'İslâmî Akıl' kavramıyla karakterize ettiği ortodoksiye karşı "müslümanların özgür muhayyilesi" dediği bir şeyi koymasına dayanır. Burada İslâmî akıl yorumsal katılık ve siyasî iktidarla özdeşleşirken, Müslümanların muhayyileleri özgürlük, kendiliğindenlik, değişim veya Derrida'nın kavramıyla différance ile özdeşleşir.

Burada dikkat edilecek olan şu, Derrida'nın yapıçözümcülüğünün İslâmî metinlere bu tür bir uyarlama girişiminin gönlünde yatan

İslâm tipi, hayata karşı hiç bir ilkeli mukavemeti, hiç bir vazgeçemediği iddiası olmayan bir halk İslâm'ı olmaktadır. Kur'an ise, sözkonusu ilkelere kaynaklık edecek herhangi bir işlevden soyutlanmış olacaktır. 'İyi Kur'an', halkın muhayyilesinde dinî retorikte hiç bir referansı olmayan bazı ritüellerin içinde yer alan, bu alanın dışına taşmayan, hayatı belirlemeye yönelik hiç bir iddiası olmayan Kur'an olmaktadır. Peki Derrida'nın yapıçözümcülüğünün Kur'an'a veya sair İslâmî metinlere her uyarlamasının kaçınılmaz sonucu bu mudur? Kuşkusuz, Derrida'nın yapıçözümü tüm nihilistik îmâlarına rağmen radikal bir öz-düşünüme imkân verebilir. O, dünyanın özünde anlaşılmaz olduğunu, bizim ona giydirdiğimiz anlamlarla bizi de içine tıkacak bir kafes yakıştırdığımızı; tüm anlama faaliyetlerinin en vahim sonucunun tüm bu kafeslerin farkına varmak olduğunu söylemeye getirir. Din de bir dünya kurar bu anlamda. Özünde kaotik olan dünyaya yakıştırdığı kozmos diğer ideolojilerin kozmos yakıştırma tekniklerinden farklı değil. Hepsinin de vardıkları yer aynı: hayatı anlamlı kılma iddiasında hayata ket vuran kapalı çerçeveler oluşturmak. Derrida'ya karşı "anlaşılabilir bir dünya kavramı getirebilmek, dünyanın esas itibariyle anlaşılamadığı veya en azından mümkün hiç bir beşerî dilde izahının yapılamadığı düşüncesine karşıt olarak, aslında insanı özgürleştiricidir" (Binder, 1996: 172) denilebilir. Zira Derrida, hangi kavramsallaştırmanın doğru olduğunu kesin olarak bilemeyeceğimiz varsayımıyla hayatı iyice bir zindana çevirmekte (aslında, hayatın zindan olduğunu hatırlatmaktadır). Seküler bir kavrayışla, eğer bu zindanın farkındaysanız, hayatın veya dünyanın görece daha tutarlı kavramsallaştırımlarına razı olup oradan özgürlük imkânlarını araştırırsınız. Ama eğer

inanmış bir müminseniz, Allah'ın kaotik dünyaya giydirdiği elbiseye de inanırsınız. O zaman zaten Allah'ın bize teklif ettiği kozmolojiyi diğerleriyle karşılaştırmamak durumundayız. Derrida'nın görüşleri sadece Kur'an'ın nasıl anlaşılabileceği anlamında bir hermenötik çerçeve içinde istihdam edilmek veya bu konuda yararlı olup olmadığı açısından değerlendirilmek zorunda değil (bu tür bir istihdamın götüreceği yer açıktır: mutlak bir liberalleşme veya sekülerleşme); o, put inşâsının nasıl bir sürece tâbî olduğu hakkında bir düşünüm imkanını açmakta da aydınlatıcı olabilir. O zaman, bir Müslüman olarak Allah'a ve kitabına inanmak ve onu anlamak ile bir put inşâ etmek arasında ne türden bir farkın olması gerektiği yönünde, bir kez 'inanmışlar ırkından' sayıldıktan sonra, hiç bir zaman gündeme gelmeyen soruyla yüzleşme fırsatı bu vesileyle bulunabilir.

Diyalog ve Yapıçözümü Arasında Anlamın Serüveni: Gadamer-Derrida Tartışması

Anlamanın, bir varoluşsallık olarak insan varoluşunun olanaklarını yansıttığı yönündeki anlayış hermenötik dairenin formülasyonunu haber vermekteydi. Gadamer'in hermenötik felsefesinin taslağı için bir odak sağlayacak olan bu tanımı yeni ufuklar açıcı bir gelişmeydi. Burada bilimsel nesnellik üzerinde düşünüm, anlamanın tarihselliği ve dil ve geleneğin rolü, Heideggger'in bakışının daha bir özenle işlenmesini temsil eder. Gadamer'in hermenötik deneyim teorisi, Diltheyan kalıplarıyla geleneksel hermenötiğin metodolojik ve epistemolojik kaygılarına, 'ontolojik' bir makbuz koçanı gibi kullanılabildiği ölçüde özel bir ilgiye sahiptir.

Aslında çağımızda hermenötik denildiğinde akla ilk gelen isim olacak kadar ismi hermenötikle özdeşleşmiş olan Gadamer'in tutumunu relativizmle özdeşleştirmek, yukarıda yer yer andığımız bazı sebeplerin yanısıra muhtemelen, onun anlamanın veya insan varoluşunun tarihselliğine yaptığı vurgudan kaynaklanmaktadır. İslâmî çevrelerde ise Fazlur Rahman'ın ondan yaptığı "etkin tarih" kavramıyla ilgili alıntı ve onun tartışması (Rahman, 1990: 78-82), Gadamer hakkında, dolayısıyla hermenötik hakkında, relativizmle veya mutlak bir tarihselcilikle özdeşleştirici bir anlayış oluşturmuştur. Çünkü Rahman, Gadamer'de, tarihsel bir zaman farkını yok sayarak bir metni anlamanın imkanının bulunmadığını varsayıyordu. Hepimiz bizim üzerimizde işleyen "etkin tarihimiz" tarafından belirlenmekteyiz ve bu tarihi aşarak bir anlamayı gerçekleştirmenin yolu yoktu. Yapabileceğimiz olsa olsa (bizimkiyle okuduğumuz metnin ait olduğu) "ufukların kaynaşması" idi ki, bunun da relativizmle arasındaki sınırlar belli belirsizdi. Rahman, orada, Gadamer'e karşı nesnelci bir bakışaçısından bir tartışma yürütmüş olan Betti'nin yaklaşımını tercih ediyor. Oysa Gadamer Betti'nin nesnelciliğine karşı relativist bir argümanla değil ontolojik bir argümanla çıkıyordu. Üstelik Gadamer'in Betti'ye karşı yürüttüğü tartışmasının ana teması bizzat hermenötik ilkenin evrenselliğine bir vurgu yapmakta; anlamanın, doğruluğun, hakikatin bulunmasının bir metod sorunu olmaktan ziyade her insanın varoluşunda evrensel olarak hissedilen bir hermenötik tecrübenin sonucu olduğunu savunmaktaydı (Göka, Topçuoğlu, Aktay, 1996: 119-125).

Aslında Gadamer'in, bir Hristiyan İlahiyatçısı olarak başından itibaren, bütün çabasına yön vermiş arayışın kutsal kitap

yorumlarının modern dünyadaki nesnelci bakışaçısının katalizörlüğü altında yitip gitmesine karşı bir direniş içgüdüsü olduğu söylenebilir. O, relativizm cenderesine karşı mücadele vermenin nesnelci bir mevziye sığınmaktan geçmediğini, hatta nesnelci sığınağın tam da relativizme, ambalajlayarak teslim ettiğini çok iyi görmüş biri olarak, adı kolayca konulamayacak bir hermenötik serüvenin içerisine girmiştir. Onun, insanlar arasındaki ufuk farkını, insanların birbirini anlamalarının önünde bir engel olarak gördüğü yok. Aksine, anlamayı bizzat bu ufukların mümkün kıldığ üzerindeki vurguyla anlamanın ontolojik boyutuna Heidegger'in yaptığı vurguyu izlemiş; anlamanın nasıl mümkün olduğu üzerinde derin bir öz-düşünüm tecrübesi yaşamıştır. Onun tarih ve estetik bilimleri üzerinde yaptığı mülahazalar, örneğin, nesnelciliğe yönelttiği eleştirilerin temelini oluşturmuştur. O sosyal bilimlerin 'nesne' olarak telakki ettikleri sanat ve tarih deneyiminin içindeki hermenötik yapıyı aramaya yönelmiştir. Sanat eserinin tarihsel bir veri ve böylece bilimsel araştırmanın muhtemel bir nesnesi olarak gözükmesi önemli değil; onun her zaman için bize söyleyecek bir şeylerinin var olduğunu; bunu ise ifadesi hiç bir zaman bir kavram veya nesnelci bir teori içinde nihâî anlamda tüketilemeyeceği bir biçimde yaptığını söyler. Aynı şekilde, tarih deneyiminde tarihsel araştırmanın nesnelliği idelinin sorunun yalnızca bir yanını, ve aslında ikincil bir yanını oluşturduğuna dikkat çeker. Zira tarihsel deneyimin özel niteliği, bizim geriye doğru bakıldığında neler olmuş olduğunu kavramadan önce, bize neler olduğunu bilmeksizin bir olayın ortasında durmamızdır (Göka vd.: 226). Aslında kolayca görüleceği gibi Gadamerci hermenötik çizgi, insanın tarihselliğini vurgularken, bundan, insanın tarihin

ötesine geçebileceği düşüncesiyle bir tanrısal vizyonu işaret etmeyi değil, insana hadlerini bildirmeyi hedeflemektedir. Sonuçta insan tarihle mâlûldür demeye getirir. Tarihle mâlûliyet, tarihin aşılması çabasıyla giderilemez, bilakis böylesi girişimlerle yeniden üretilir. Belki de tarihin aşılması (eğer meşru bir talepse) ancak tarih-dışı bir referans çerçevesine îmân etmekle veya Ali Şeriati'nin deyişiyle (1984) aşk ile mümkün olabilecek bir şeydir.[14] Zira tarih içinden konuşarak tarihi aşmanın yolu yokken, tarihin dışına, tanrısal bir vahy çerçevesine dayanmaksızın, çıkmayı düşünmenin de bir çeşit tanrılık istenci olduğuna dikkat edilmelidir. Gadamer'in Heideggerci bir çizgiye dayanan sözkonusu tarihselciliğine karşılık bir de Kur'an'ın tarihselliği tartışmalarında, tarihin nasıl düşünüldüğünü bir hatırlayalım. Gadamer'in bu tartışma için söyleyeceği hiç bir şey yoktur. Zira sözkonusu tartışmada ulaşılmak istenen ve zaman zaman ulaşıldığı vehmedilen tarih-üstü pozisyon Gadameryen bir çizgiden hiç bir zaman hoşgörülemez. Hem bu pozisyonun, bizim dönüp tarih-üstü bir bakışla tarihe bakarken bize neler olduğunun bilincinden yoksun olmasından dolayı, hem de bu pozisyonun tüm meşruiyetinin ancak bir vehme dayanacak; üstelik kartezyen bir teknolojik isteme hizmet edecek olmasından dolayı karşı koyacaktır. Bunun içerimi relativizm değil; sözgelimi sanat eserine muhatap olurken onun seslenişine kalb kulağımızı açık tutmak; nesnel bir üstünlük vehmedip onun nasihatine kapanmamaktır. Özellikle kutsal metinlere muhatap olunduğu durumda; kutsal metnin kendisini dinleyecek kulağı yaratmış olanın bize hitabını dinlemenin gerektirdiğini yaparak

[14] Ali, Şeriati'nin, insanın mâlûl olduğunu düşündüğü dört zindandan sadece kendilik zindanından kurtuluşun kapısı olarak düşünülüyor. Bilim sayesinde insanın coğrafya, biyoloji ve tarih zindanlarından kurtulabileceğini söyleyen fieriati'nin bilimin de bir zindan olduğu bir durumu varsaymadan konuştuğu uyarısını yapmayı gerekli görüyorum.

dinlemektir. Bu, diyelim ki, Kur'an'ı okuyan insanın Kur'an'ın kendisinden istediği bir yaklaşımı takındığı sürece okuyacağı metnin kendisinde yaratacağı etkiyle, dilin, tarihin ve kültürün onda yaratacağı etkinin aynı kökene ait olduğunu hatırlamaya gelir. O köken, Allah'ın vahyi koruduğu koşulların bir toplamı olarak düşünülebilir. Allah'ın kitabına (akademik koşulların yerine getirilmesiyle yetinmeyen veya her şeyi bu koşulların yerine getirilmesine indirgemeyen) doğru dürüst bir yaklaşımın, Allah'ın razı olacağı bir anlamayı her zaman ve her tarih içinde sağlayacağının İlahî bir garantisi var.[15]

Gadamer, "Güzel'in Ne Olduğuna Dair" yazdığı yazıda (Gadamer, 1986) insanların sanat eseriyle olan diyaloglarının mahiyetini uzun uzadıya anlatırken, sanat eserinin karşısında insanların nasıl "toplandıklarının" mahiyeti hakkında çok iyi şeyler anlatır. O, sanatın doğasındaki üç şey —oyun, sembol ve festival (bayram)— dolayısıyla, sanat eserine muhatap olan insanların, nesnelcilik ve görecilik gibi iki yapay sorunun uzağında, tartışmaksızın, 'biraraya geldiklerinden' (gathered together)[16] sözeder. Özellikle sanatın festival boyutunda, insanların, hiç birinin diğerine nasıl, ne için, neden, birarada bulunduğu sorularını mütalaa etmeksizin aynı tecrübe içinde birleştiklerini ve bu vesileyle insanî bir tevhidin oluştuğuna dikkat çeker. Ancak, bu sanat deneyimi hiç bir şekilde sergilenen ve satın alınıp müzeye veya kolleksiyona katılan sanat eseri anlamında değildir.

[15] Zikri korumanın Allah'a ait olduğundan bahseden ayeti niye bu çerçevede düşünmüyoruz? Kendisine gelen vahyi, kendi beşerî potansiyeliyle korumaya ve ezberlemeye çalışan Peygamber'e (SAV) yapılan uyarı, belki de vahyin insan müdahelesine, tabiatı gereği, zaten açık olmadığının en iyi işaretidir. fiimdi günümüzde tarihsicilik diye beşerî bir kurgusallığın ışığında vahye yapılan müdahele kendisini nerede bulabilir?

[16] Aslında bu, Heidegger'in Logos sözcüğünün etimolojisine inerken keşfettiği bir şey. Logos Grekçe'de legein'den türetilmiştir. Heidegger, sözcüğün, insanların "biraraya toplanması" anlamını içerdiğine dikkat çekiyor. Dolayısıyla Logos, yani şu meşhur 'söz''ün yukarıda vurguladığımız 'beliriş, yani kendini görünmeye bırakan' anlamının yanısıra, insanları toplayan yanı da ortaya çıkmış oluyor bkz Heidegger, 1985: 60 vd.

Sanat eserinin sanat olarak, yaşanan sanat olarak tecrübe edildiği bir vasat vardır ve orada kimse sanatın sözcülüğünü yapmaya kalkışmaz, buna ihtiyaç hissetmez. Çünkü orada sanat eseri insanları "legein" etmiş (toplamış, biraraya getirmiş) bir logos olarak hiç kimseye söz bırakmaz. Hiç kimse araya girmez. Herkes çekilir, sanat eseri konuşur. Herkes dinler. Ancak sanat eserinin, veya Kutsal metinlerin kendilerini gerçekleştirme vasatlarından çıkarıldığı zaman, tartışmalara konu oldukları görülür. Bu arada Gadamer'e göre sanat hayattan, yaşanan bir şey olarak çekilince, sanat eserinin, alıcısından taleb ettiği kurucu/inşâcı rolün korkunç ağırlığı çöker. Gerçekten de insanların birbirleri üzerine belirli bir yorumu veya belirli bir inşâyı empoze etmelerinin hiç bir haklı nedeni olmaz.[17]

Dolayısıyla Gadamer'in, hakikatin, anlam içeriğinin veya söz'ün göreceliğine hiç bir şekilde itibar etmediği halde, söz'ün herkesi birarada toplayan hitabının nasıl gerçekleştiği üzerinde bir düşünümden ibaret olan hermenötik talebini en iyi gözlemleyebileceğimiz metin, belki de Derrida'yla giriştiği bir tartışmayla ortaya çıkanıdır. 1981'de Sorbon Üniversitesi profesörü Philippe Forget tarafından organize edilen ve Hermenötiğin ne kadar postyapısalcı (yapıçözümcü), postyapısalcılığın da ne kadar hermenötik bir çaba olduğu sorusu etrafında dönmesi planlanan tartışma Gadamer'in sempozyumun açılışında sunduğu —aslında daha önceden okumuş olduğu Derrida'yla ilgili metinlere bir cevap niteliğini taşıyan— "Metin ve Yorum" isimli makalesi üzerine olacaktı. Aslında, Derrida ve Gadamer'in bu toplantıda biraraya getirilme

[17] Gadamer'in Grek düşüncesinden Alman düşüncesine yaptığı uzun seyirden sonra sonuçta karar kıldığı "güzel" in tanımı: "kendisinden bir şey eksiltildiğinde veya kendisine bir şey katıldığında özelliğini kaybeden şey, dolayısıyla kendisine hiç bir şey katılamayan ve kendisinden hiç bir şey eksiltilemeyen şey" (Gadamer, 1986: 43).

düşüncesi her ikisinin Heidegger sonrası hermenötiğin iki ayrı ucunu temsil ettikleri kabulüne dayanmıştır. Gerçekten de, Heidegger'in öğrencisi olduğunu açıkça söylemekten hiç bir zaman çekinmeyen Gadamer'e karşılık Derrida üzerinde de Heidegger'in inkâr edilmez bir etkisi vardı. Bu ilişki kimilerince Hegel'in sağ ve solcularına paralel olarak, sağ Heideggerci (Gadamer) ve sol Heideggerci (Derrida) olarak düşünülmüştür (Caputo, 1989). Gadamer sağcı olarak nitelendiriliyor, çünkü metin okumalarında bir hazır (present) 'söz' ün varolduğu sayıltısından hiç bir zaman vazgeçmiyor. Ortaya çıkması bir yönteme bağlı olmasa bile hakikat (veya doğruluk) düşüncesine sahiptir. Dolayısıyla Gadamer, Derridacı bir konumdan (Heidegger'le birlikte) sözmerkezcilik suçlamasından kurtulamıyor. Sözkonusu ettiğimiz tartışmada metin ve yorum hakkında, bunların birbiriyle olan ilişkisi hakkında sözmerkezci metafiziğin boyutları hakkında uzun örneklemelerle birlikte bir savunma yapıyor ve "sözmerkezcilikle" alakası olmadığını, ancak anlamın diyalojik yapısına inandığını; bir metnin ortaya çıkmasını sağlayan temel etkenin de bu diyalog olduğunu kaydediyor. Ona göre, metni ilk doğuran şartlar, insanların dönüp ihtilaflarını çözecekleri, anlaşma, günlük not, hukukî belgeler vs. olmuştur. Yani, sözü kim söylemişse, notu kim yazmışsa, emir kime verilmişse tüm bunlar metni yazan kişinin kastettiği şeye uygun olacağından neredeyse kuşku duyulmayan bir yorumla sorulmuştur metne ilh. Ancak bütün bu örnekler, Derrida'nın sözmerkezcilik suçlamasını geri çekmeye yetmediği gibi, karşılık olarak Gadamer'in hiç bir örneğine hiç bir cevap, hiç bir itirazına hiç bir karışılık vermeksizin kendi telinden çalmayı tercih etmiştir. Hatta Derrida, kendi tebliğinde doğrudan Gadamer'i

muhatap almadan, Gadamer'le daha yakın bağları olan Heidegger'e yüklenmiştir. Bunu yapmakla Gadamer'in 'diyalog' hakkındaki görüşlerini; yani diyalog esnasında tarafların karşı tarafın ne söylemek istediğine pür dikkat kesilen bir iradeyle davrandıkları; kimsenin ayrı tellerden çalamadığı yönündeki görüşlerini akamete uğratmayı hedeflemektedir. Gadamer'in bu görüşünü Kantçı "iyi istenç" metafiziğine bağlayan Derrida, sonuçta Gadamer'e cevaben yönelttiği iki sorudan birinde buna yer vermiştir. Ona göre anlamaya dönük iyi istenç formülasyonu tüm zorunluluğuyla, geçen bir çağa, yani bir irade (istenç) metafiziğine bağlıdır ve insan bu aksiyomun ne kadar aşırı derecede açık (present) olduğunu tanımaya bir şekilde ayartılmaktadır. Çünkü bu yalnızca etiğin aksiyomlarından biri değil, herhangi bir konuşmacılar topluluğu için, ihtilaf ve yanlış anlama fenomenlerini bile düzenleyen, etiğin başladığı noktadır. Derrida, Gadamer'in, ahlakî bir varlıkta yatan şeyin her çeşit pazar değerinin, her türlü devredilebilir fiyatın ve tüm hipotetik zorunlulukların ötesinde olduğunun bilinmesi için İyi İstence Kantçı anlamda bir "itibar" payesi vermektedir. Dolayısıyla bu aksiyom koyşulsuz olacaktı —ve şayet bir değer bir ölçeği ve bir karşılaştırmayı imliyorsa, her çeşit değerlendirmenin ve tüm değerlerin ötesinde olacaktır. Oysa Derrida'ya göre istencin koşulsuzluğun formu, son kertesi, nihai belirlenimi olduğunu varsayan şey bizzat bu koşulsuz aksiyomdur. Bu da bütün zorunluluğu içinde belirli bir çağa, yani bir istenç metafiziğine aittir. Son olarak Derrida, Gadamer hermenötiğinin altında yatan ve Gadamer'in sürekli atıfta bulunduğu evrensel tecrübenin genelleştirilebileceği; bir diyalog esnasında bir insanın gerçekten

de tam anlamıyla anlaşılmış olduğunun bilinebileceği konusundaki bitmeyen kuşkusunu ilan eder.

Buna karşılık Gadamer'in cevabı, Derrida'nın sorularının, kendisinin metin ve yorum üzerine mülahazalarının, amaçlarına erişemediğini reddedilemez bir biçimde ispatladığını söyleyerek başlar. Çünkü kendisine yöneltilen bu soruların anlaşılmasını, Gadamer, şu anlama ustası, zor bulmuştur. Daha önce girmiş olduğumuz (Göka vd., 1996: 219-256) bu tartışmanın tafsilatına daha fazla girmeden, Gadamer'in Derrida'nın sorularına cevabında, bir irade metafiziğine bağlı olmaktan ziyade Platon'un anlamada diyalog ilkesine bağlılığını bildirmesi dikkat çekicidir. Gadamer, Sokrates'in diyaloglarında konuşmanın ilerlemesinin, genellikle karşıdakinin tasdikine bağlı tutulmasının, Söz'ün (logos) yalnızca Sokrates'e ait olmadığı, herkesin paylaştığı ortakduyu olduğu gerçeğine dayanmış olduğuna dikkat çeker. Derrida'ya hitaben, "ağzını açarak konuşan herkes anlaşılmak ister" diyen Gadamer, bu isteğin diyaloğun evrensel kuralı olduğunu, aslında Derrida'nın da bütün söyledikleriyle anlaşılmak istemeyen bir tutumun peşinde olmadığı halde kendisini anlamamaktaki ısrarının, ancak kendi yorum stratejisiyle 'tutarlılığını' sürdürmek isteyen bir taktik olarak anlaşılabileceğini vurgular. Kısaca, oradaki tüm mülâhazalarında, Gadamer, hermenötiğin yorumlamadaki nihâî amacını, yine de yazıyı yazanın, metni îrad edenin, konuşanın ne demek istediğini en iyi şekilde anlamak olarak kabul ettiğini defalarca sergiler.

Derrida'nın 'huzur' diye çevirdiğimiz 'presence' kavramıyla Gadamer'in hermenötikteki 'iyi istenci' nin, Kur'an'ın

anlaşılmasındaki nesnelci veya tarihselci iddialara ilişkin önemli bir îmâsı da 'sahihlik' düşüncesiyle ilgili olabilir. Bu bağlamın anlamlı kılacağı soru şudur: Kur'an'ın ayet veya ifadelerinin önermesel içeriklerinin matematiksel denklemlerin mantığıyla yerli yerine oturtulması, onların sahih bir anlaşılmasının şartlarını sağlar mı? Veya, bir ayetin sahih (authantic) anlaşılması o ayetin nasıl bir bağlam içinde nazil olmuşsa, tıpkısının aynı şartların tahakkukuyla mı mümkündür? Eğer böyleyse bir otantiklik ancak bir defaya mahsus olarak yaşanabilir bir şey olmaz mı? Zira bir olay ancak bir defa yaşanır. Aynı suda ancak bir defa yıkanılır. O zaman Kur'an'ın nesnel (önermesel içerikleri itibariyle hazır=present) bir anlaşılmasından ziyade sanırım otantiklik kavramı üzerinde durulmalıdır. Kur'an'ın otantik bir okumasının ne demek olduğu üzerinde bu birikim eşliğinde bir düşünüm, hiç bir sözün buzda dondurulabilir olmadığını göstermekle birlikte, her şeyi söyleyen bir şey anlamına da gelmeyeceğini gösterebilir. Belki de sözün otantik anlaşılması, herhangi bir durumda herhangi bir sözün insana mutlaka söyleyeceği bir şeyinin olduğu ve bu sözün aksinin sözkonusu zamanda kendisinden asla sadır olamayacağı türünden bir ilk ilkeye sahiptir bile. Otantiklik hermenötiği farklı tarihsel ve toplumsal şartların, Kur'an'ın anlaşılmasında bir dejenerasyona yol açmaksızın nasıl dikkate alınacağının yolunu öğretebilir. Ancak, bu otantikliğin hiç bir şekilde bir olayın aynıyla tekrarını varsayması gerektiği anlamına gelmemelidir. En azından bu kadarını söylemek için Kur'an'ın en yaygın söylemi müsaade etmektedir. Örneğin, hayatın bir imtihan olması, aslında her an bizim karşımıza bilmediğimiz (doğrusu bildiğimiz halde unutmaya çokça meyyal olduğumuz) bir soruyu çıkarmasıdır.

Herkesin imtihanı farklıdır. İnsanlar Allah'a yakınlıkları, zayıflıkları, dünyaya meyilleri vs. durumlar ölçüsünde farklı farklı imtihanlarla karşılaşmaktadırlar ve her biri için Kur'an'la bir ilişkinin kendine ait bir kapısı vardır. Değişik vesilelerle, örneğin bayramlarla, cemaat namazıyla, kurbanla, haccla, zekatla, selâmla uylaşılmış dünya, müslümanların dağılmasını teammüd şartına bağlayacak kadar birleştiricidir. Ancak bu birleştiriciler insanların imtihan yollarını değil, bu imtihanın içinde yaşandığı dünyayı birleştirirler. Sürekli öne-doğru-atılmış varlıklar olarak insanların zamansallığını dışlayan bir otantiklik anlayışını kabul etmek herşeyden önce Müslümanca bir şey olmaz.[18]

Sonuç

Bu vesileyle hermenötik gelenek içerisinde Kur'an yorumlarının hermenötik bağlamının yanısıra hermenötik geleneğinin değişik evrelerinde Kur'an'ın yapılmakta olan veya yapılabilecek yorumları için bazı potansiyel içerimlerin sınırlarını çizmeye çalıştık. Bu sınırları çizerken yeterli örnekler ve ayrıntılar veremeyişimiz, bir makalenin makul sınırlarına tâbî olma zorunluluğuna verilmelidir. Her ne kadar akademik bir alışkanlık daha sınırlı bir konuyu daha ayrıntılı bir şekilde ele alma tavsiyesini sürekli başımızın üstünde sallandırsa bile, bir yandan çalışmamıza koyduğumuz başlık gereği, bir yandan da hermenötik geleneğin kendi içinde, hiçbirine indirgenmeye müsaade etmeyen görüşlerin çatallanışına bir vasat

[18] Otantiklik kavram olarak Heidegger ve Gadamer'de önemli bir yer tuttuğu gibi, bu onların Derrida tarafından sözmerkezcilik yaftasına maruz kalmalarının sebeplerinden biridir aynı zamanda. Oysa onların otantiklik iddiaları kesinlikle insanın zamansallığı ve toplumsallığını hesaba katan bir şeydir. Heidegger'de Otantikliğin mahiyeti hakkında iyi bir çalışma için bkz. Zimmerman, 1981; Ayrıca Heideggerci otantikliğin Gadamer'deki uygulanışıyla birlikte İslâm toplumlarında bir geleneğin yeniden icadı veya inşası arasındaki ikileme dönüşmesi hakkında bkz. Binder, 1988; Laroui, 1993.

oluşturduğunu gösterme isteği; hiç birinin olası bir islâm hermenötiğiyle ilişkisi, dar bir makalenin alanına sığmayan bu kadar düşünürün, düşüncelerinin hülasalarını verme çalışmasına sevk etmiştir. Burada hermenötiğin, bir öz-düşünüm olarak düşünüldüğü; fetişleştirilerek her işin başı kılınmadığı; bir varoluş biçimi olarak anlaşıldığı sürece anlamanın mahiyetini aydınlatıcı bir şey olduğunu önermek istedik. Anlamanın mahiyeti hakkında bir vukûfa sahip olan insanların, anlamayı düşünümselliği zayyıf bir disiplinin altına sokmaksızın bunun bilgisini üretmelerinin bir sakıncası olmadığını düşündük. Eğer tüm insanların olduğu gibi 'anlama' müslümanların da bir etkinliğiyse, yani müslümanlar da 'anlıyorlarsa' bu anlamaları hakkında düşünmelerinin adı olarak hermenötiğin konusu olabilirler. Son olarak, bunun İslâmî tarzından sözetmenin, basitçe herhangi bir disiplinin İslâmileştirilmesi anlamına gelmediği uyarısını yaparak, şimdilik, bitirmek istiyorum.

Herşeyin en iyisini bilen Allah'tır.

REFERANSLAR

1. Binder, L. (1988) The Hermeneutic of Authenticity, Islamıc Liberalism, London: The University of Chicago Press. (Bu kitabın Türkçesi yakınlarda Rey Yayınları tarafından İslâm Liberalizmi adıyla basılmıştır, çev. Yusuf Kaplan, 1996)
2. Binder, L. (1996), Oryantalizmin Yapıçözümü, Postmodernizm ve İslâm, Küreselleşme ve Oryantalizm, A. Topçuoğlu & Y. Aktay, (ed.) Ankara: Vadi.

3. Bleicher, J. (1980) Contemporary Hermeneutics, Hermeneutics as Method, Philosophy and Critique, London: Routledge and Kegan Paul.
4. Caputo, J. D. (1989) Gadamer's Closet Essentialism, Dialogue and Deconstruction : The Gadamer-Derrida Encounter, D. P. Michelfelder & R. E. Palmer (ed.) New York: State University of New York Press.
5. Demirci, K. (1995) Kur'an'ın Hermenötik Okunuşu, Yeni Şafak, 13 Aralık.
6. Derrida, J. (1978) Writing and Difference, Fransızca'dan çev. Alan Bass (1987): Athlone.
7. Derrida J. (1989) Interpreting Signatures (Nitezsche / Heidegger): Two Questions, Dialogue and Deconstruction : The Gadamer-Derrida Encounter, D. P. Michelfelder & R. E. Palmer (ed.) New York: State University of New York Press.
8. Ebu Hanife (1981) Fıkhu'l Ekber, İmam-ı Azam'ın Beş Eseri, İstanbul: Kalem.
9. Gadamer, H. G. (1986) The Relevance of the Beautiful and Other Essays, trans. Nicholas Walker, Cambridge: University Press.
10. Gadamer, H. G. (1989) Text And Interpretation Dialogue and Deconstruction : The Gadamer-Derrida Encounter, D. P. Michelfelder & R. E. Palmer (ed.) New York: State University of New York Press.
11. Gadamer, H. G. (1995) Hermeneutik, Hermeneutik (Yorumbilgisi) Üzerine Yazılar, Çev. ve der. Doğan Özlem, Ankara: Ark.
12. Gadamer, H. G. (1995b) Dilthey'in Tarihselciliğin Güçlüklerinde Dolanışı, Hermeneutik (Yorumbilgisi) Üzerine Yazılar, Çev. ve der. Doğan Özlem, Ankara: Ark.

13. Gellner, E. (1992) Postmodernizm, Reason and Religion, London: Routledge. (Türkçesi, Bülent Peker, (1994) Postomdernizm, İslâm ve Us, ankara: Ümit).
14. Harb, A. (1985) Et-Te'vîl Ve'l-Haqiqah, Beyrut: Tenvir.
15. Heiedegger, M. (1962) Being and Time, Almanca'dan ingilizce'ye çev. J. Macquarrie ve E. Robinson, San Fransisco: Harper & Son.
16. Heiedegger, M. (1977) The Question Concerning Technology and Other Essays, Trans. William Lovitt, New York: Harper & Row.
17. Heiedegger, M. (1985) Early Greek Thinking, Trans. D. Farrell Krell & F. A. Capuzzi, San Fransisco: Harper.
18. Hoy, D. (1990) Jacques Derrida, Çağdaş Temel Kuramlar, çev. Ahmed Demirhan, Ankara: Vadi.
19. Laroui, A. (1993) Tarihselcilik ve Gelenek: Arap Aydınının Krizi, çev. H. Bacanlı, Ankara: Vadi.

20. Maimonides, M. (Musa İbn Meymun) (1956) The Guide for the Perplexed, Arapça'dan çev. M. Friedlander, New York: Dover.
21. Nietzsche, F. (1967) The Will to Power, Almanca'dan İngilizceye çev. Walter Kaufmann (ed.), New York: Vintage Books.
22. Nietzsche, F. (1995) Deccal (Antichrist), Almanca'dan çev. Oruç Auroba, İstanbul: Hil.
23. Rahman, F. (1990) İslâm ve Çağdaşlık, Türkçesi, A. Açıkgenç, H. Kırbaşoğlu, Ankara: Fecr.
24. Paçacı, M. (1995) Anlama (Fıkh) Usûlüne Dair, İslâmî Araştırmalar, C. 8, Sayı: 2.
25. Spinoza, B. D. (1951) A Theologico-Political Treatise: A Political Treatise, Latince'den çeviren, R. H. M. Elwes, New York: Dover Publications.

26. Şeriati, A. (1984) İnsanın Dört Zindanı çev. Hüseyin Hatemi, İstanbul: Bir.
27. Zimmerman, M. E. (1981) Eclipse of the Self: The Development of Heidegger's Concept of Authenticity, Athens: OHIO University Press.